Eine indo-arische Metaphysik des Kampfes und der Tat

Die Bhagavadgītā in neuer Sicht

von J. W. Hauer



VERLAG VON W. KOHLHAMMER • STUTTGART 1934

Eine indo-arische Metaphysik des Kampfes und der Tat

Die Bhagavadgitā in neuer Sicht mit Übersetzungen

Von

J. W. Hauer
J[akob] W[ilhelm]



Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1934



Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart / Printed in Germany

Dem kämpfenden Geschlechte

Vorwort

Die hier vorgelegte Bearbeitung der Bhagavadgītā ist ein Versuch, dieses religiöse Gedicht in neuer Sicht zu betrachten und darzustellen. An Übersetzungen der Bhagavadgītā in viele Sprachen ist kein Mangel. An deutschen Übersetzungen nenne ich: Richard Garbe: „Die Bhagavadgītā aus dem Sanskrit übersetzt", Leipzig 1921; Leopold von Schroeder: „Bhagavadgītā, Des Erhabenen Sang", Jena 1920; Paul Deußen-O. Strauß: „Vier philosophische Texte des Mahābhāratam", Leipzig 1922. Dazu kommt noch eine Art Nachdichtung von Theodor Springmann: „Bhagavad-Gītā, Der Gesang des Erhabenen", Lauenburg 1921. (Es soll von ihm eine Übersetzung bestehen, die ich aber bis jetzt nicht zu Gesicht bekommen konnte.) Was uns aber bisher gefehlt hat, abgesehen von der Beseitigung einer Anzahl von Übersetzungsfehlern, die z. T. durch die Abhängigkeit von den indischen Kommentaren fast unausrottbar schienen, war der Versuch, die Bhagavadgītā von ihrem Kerngedanken her zu verstehen. So erschien sie fast allen als Zusammenstellung einer Reihe von Texten, die unter sich in keinem strengen Zusammenhang standen. Es konnte darum ihr Grundgehalt nicht deutlich genug erscheinen. Häufig blieb der Blick an Stellen hängen, die mehr auffallend, als wesentlich sind, während die wichtigtigsten Kernstellen übersehen wurden.

Hier ist der Versuch unternommen, die Bhagavadgītā zu deuten von dem Kernproblem, das durch den geschichtlichen Anlaß gegeben war, aus dem sie entsprungen ist. Dies ist der tragische Widerspruch der Pflichten, in den der Held Arjuna hineingestellt ist, dem die Bhagavadgītā von dem göttlichen Weisheitskünder Kṛṣṇa vorgetragen worden sein soll. In diesem Widerspruch der Pflichten enthüllt der Weise die durchgängige Tragik des Lebens überhaupt und zeigt den Weg zur heldenhaften Bewältigung dieser Tragik. Ich kann mich nicht dem beruhigenden Gedanken hingeben, daß mir dieser Versuch so gelungen sei, wie es der Größe dieser Lebenslehre entspricht. Aber ich darf hoffen, daß diese Betrachtungsweise, die m. W. umfassend nie versucht worden ist, ein lebendigeres und tiefdringenderes Verständnis der Bhagavadgītā und damit indoarischen Weistums fördern wird.

Wer die Bhagavadgītā wirklich kennt, weiß, daß es keiner Rechtfertigung bedarf, wenn heute der Versuch gemacht wird, sie neu zu sehen und ihre Grundgedanken aus einer neuen Sicht der deutschen Generation zu vermitteln, die um Gestaltung des gesamten völkischen Lebens aus den tiefen Gründen kämpft. Die Bhagavadgītā ist ein Werk von unvergänglicher Bedeutung. Zu dem Wenigen, das die Probe von Jahrtausenden besteht, ist sie zu rechnen. Sie gehört einer Welt an, die uns auf den ersten Blick fremd erscheint. Jahrtausende trennen uns von ihr. Ihr Raum ist ein ganz anderer als der unsere. Und nichts wäre verkehrter als die Absicht, die Bhagavadgītā zu einer Art Bibel für uns zu proklamieren. Wie denn überhaupt jeder Versuch einer vorbehaltlosen Übernahme indo-arischer Gedankengänge und Erlebnisarten als unorganisch abgewiesen werden muß. Daraus könnte nur Ungutes entspringen. Aber dies steht fest: Die Bhagavadgītā gibt uns nicht nur tiefe, für alle Zeiten und für alles religiöse Leben gültige Einsichten, sondern sie enthält auch im besonderen die klassische Gestaltung einer der bedeutendsten Phasen indogermanischer Glaubensgeschichte, zwar untermischt mit anderen Elementen, aber i n i h r e m K e r n doch von einer ausgesprochenen Wesensreinheit. Und wenn wir auch davor warnen müssen, diese Gestaltung vorbehaltlos zu übernehmen — so ernstlich der Künstler davor warnen muß, etwa die griechische Kunst nachzuahmen —, so sind wir doch davon überzeugt, daß, wie uns z. B. die griechische Kunst für alle Zeiten ein indogermanisches Kunsterlebnis und Kunstschaffen in seinem tiefsten Wesen und in seinen Gesetzen zeigt, so auch die Bhagavadgītā uns auf das Wesen und den Grundcharakter indogermanischer Religiosität hinweist. Diese Kraft des Hinweises auf das dauernd Gültige in einer zeit- und raumgebundenen Form enthält den religiösen Rechtsanspruch der Bhagavadgītā, von dem wir nicht unberührt bleiben. Trotz alles Seltsamen und Fremden entdecken wir in ihr die Frage und Antwort unseres eigenen innersten Wesens. Hier ist Geist von unserem Geiste am Werke gewesen.

Mit literarkritischen, philologischen und sonstigen wissenschaftlichen Bemerkungen habe ich das kleine Werkchen, das aus einer Seminarübung mit meinen Schülern herausgewachsen ist, nicht belasten wollen. Das Allernötigste habe ich in den Anmerkungen gegeben. Wer mehr braucht, findet es vornehmlich in der Einleitung und in den Anmerkungen meines einstigen Lehrers Richard von

Garbe zu seiner Übersetzung der Bhagavadgītā, die ich als die immer noch treueste und beste zur Lektüre denjenigen empfehle, die die Bhagavadgītā nicht im Urtext lesen können. Daß ich von seiner Auffassung, wie überhaupt von den Auffassungen meiner Vorgänger in der Bearbeitung der Bhagavadgītā nicht unerheblich abweiche, wird ein Vergleich mit jenen deutlich genug zeigen. Dies im einzelnen zu begründen, hätte die Darbietung zu sehr belastet mit Dingen, die dem Leserkreis, dem ich sie zugedacht habe, wenig bedeuten würden. Der Fachmann wird auch ohne solche Begründungen bald entdecken, nach welchen Grundsätzen ich gearbeitet habe.

Tübingen, im Mai 1934.

J. W. Hauer.

Zur Aussprache der indischen Wörter:

j = dsch
c = tsch
ṣ = zerebrales sch
ś = palatales sch
ṇ = zerebrales n

Die zerebralen Laute werden mit zurückgerollter, ans Gaumendach stoßender Zunge gesprochen.

Inhalt

Einleitung

Indien gilt gemeinhin als das Land stiller Betrachtung, weltflüchtiger Mystik, träumerischer Passivität. Wer Indien kennt, weiß, daß dieses Bild einseitig ist. Zwar ist es richtig, daß sich die Indo-Arier schon sehr früh mit einer ungewöhnlichen Inbrunst nach innen gewandt haben, daß von ihnen wie sonst von keinem Volk der Erde die Abgründe der Seele und des Weltseins bis in ihre Tiefen durchspürt worden sind. Und manch einer von jenen kühnen Sehern wurde von der Schau der Geheimnisse so dahingerafft, daß er der äußeren Welt entsagte, als wäre sie ein Nichts. Doch vergißt man dabei fast immer, daß die indo-arischen Mystiker, die sich in die Einsamkeit zurückzogen, um sich der stillen Betrachtung letzter Geheimnisse zu widmen, im allgemeinen ein sehr tätiges Leben hinter sich hatten. Sie mußten mindestens einen Hausstand gegründet und einen Sohn gezeugt und herangezogen haben, damit sicher war, daß die Linie fortgesetzt und des Vaters Werk weitergeführt würde.

Der Drang nach Beschauung und Weltabkehr ist nur eine Seite indo-arischen Wesens. Ihr in polarer Spannung zugeordnet ist eine unerhörte Tatkraft, die in männertrotzigen Kriegen, im Bau von großen Reichen und Kulturen sich durch Jahrtausende hindurch immer neu auswirkte. Wer je einmal vor dem gewaltigen dreigesichtigen Śiva des Felsentempels auf der Insel Elefanta im Meere bei Bombay gestanden ist, der hat etwas empfunden von dem unerhörten, erdverbundenen Kraftdrängen der indischen Seele. Das starke nordische Bluterbe der in Indien seit etwa dem 3. Jahrtausend vor Christus einwandernden Arier ist nicht verborgen geblieben.

Lange genug ging der Kampf hin und her um die Frage, ob nordisches Blut in den Indo-Ariern pulse. Sie ist schrittweise entschieden worden. Daß die Sprache der Indo-Arier, das Sanskrit, indogermanisch ist, weiß man schon seit mehr als einem Jahrhundert. Die religionsvergleichende Forschung hat gezeigt, daß die ältesten religiösen Überlieferungen Altindiens in urindogermanische Zeit weisen. Heute steht es auch fest, daß die rassischen Züge der Indo-

Arier diese geschichtlich mit jener Rasse verknüpfen, die den bestimmenden Einfluß in der indogermanischen Welt gehabt hat, mit der nordischen. Schon der Ṛgveda ist voll von Hinweisen auf den Unterschied zwischen der „weißen und der schwarzen Haut", der „arischen und der dasischen Farbe", d. h. zwischen den hellhäutigen Ariern und den dunkelhäutigen Bewohnern Altindiens, den Draviden und Vordraviden, die von den Ariern vernichtet oder verdrängt wurden und mit denen sie sich später vermischten [1]). *varṇa*, „Farbe", wurde dann bald der anerkannte Ausdruck für den Unterschied zwischen den arischen Ständen, die später zu Kasten wurden, und den Dasyus oder Dāsas, den unterworfenen Ureinwohnern, von denen sich die Arier, solange sie noch das starke Gefühl für rassische Verpflichtung hatten, fernhielten. Ja, der Kriegsgott Indra, in der vedischen Zeit der Hauptgott der Arier, hat goldenes Haar und goldenen Bart [2]). Nach zahlreichen Berichten von Forschern und Reisenden, die jetzt von Günther in dem Buche „Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens" gesammelt und verwertet sind, finden sich auch heute noch überall im Raume der Indo-Arier und ihrer anthropologischen und geographischen Umgebung blonde und blauäugige Typen, so daß wir annehmen dürfen, die dunkelhaarigen und dunkeläugigen „Nordindiden" seien teils unter dem Einfluß des Klimas, teils durch die Mischung mit den dunklen vorarischen Bewohnern Altindiens nachgedunkelt.

Die vorbildlichen Forschungen v. Eickstedts, jetzt verwertet in der „Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit" [3]), zeigen (was mir auf meinen Reisen in Indien auch aufgefallen war), daß auch heute noch vornehmlich in Nord-West-Indien, ja bis hinüber nach Bengalen und hinunter in die Berge Süd-Indiens ein dem nordischen nahestehender Menschenschlag zu finden ist, den v. Eickstedt die Nordindiden nennt. Soviel steht jedenfalls heute fest, daß Indo-Arien weithin unter dem Einfluß nordischen Blutes gestanden ist und heute noch steht, wenn auch in starker Mischung mit nichtarischen Rasseelementen.

Durch Blut und Seele eng verbunden, erstreckt sich so I n d o g e r m a n i e n seit einigen Jahrtausenden vor Beginn unserer Zeitrechnung von den Gestaden der Nord- und Ostsee bis durch die großen Ebenen Nordindiens an das Meer des Ostens und des Südens. Und so gewaltig die geobiologische Spannung dieses Raumes ist, so gewaltig ist auch die Spannung der Seelen- und Geisteskräfte der

Völker, die seit fast einem Jahrzehntausend in ihm gelebt und gewirkt haben. So braucht es uns nicht zu wundern, daß wir in den zwei Brennpunktsgebieten dieses großen Raumes, in Indo-Arien und Germanien, auch in den religiösen und geistigen Haltungen und Formungen eine unverkennbare, bis in die Wurzeln reichende Verwandtschaft entdecken. Diese wird auch nicht widerlegt durch die Spannung, die in mancher Hinsicht, vornehmlich in der „Stimmung" der Religion und Kultur zwischen Germanien und Indo-Arien besteht. Denn wenn irgend etwas bezeichnend ist für den nordischen Geist, so ist es die außergewöhnliche Spannkraft, die ihn durchwaltet und die weit auseinanderliegenden Pole zu einem gemeinsamen Sein und Wirken verbindet. Immer wieder wird die indogermanische Geistesgemeinschaft im Ringen um die Einheit der auseinanderstrebenden Gewalten zu höchster Tätigkeit gezwungen.

Die Bhagavadgītā, auf die wir uns für die hier vorgetragene „Metaphysik des Kampfes und der Tat" stützen, ist der bedeutungsvolle Versuch, die beiden Lebenspole indogermanischen Wesens, Einkehr in die schaffenden Tiefen der Seele und der Welt, und Hinkehr zu einem Leben der Tat und des Kampfes, die je in einem der Brennpunktsgebiete Indogermaniens allein zur Geltung drängen, in schöpferische Spannung zueinander zu bringen. Ja, es wird die Behauptung gewagt und ausführlich begründet, daß nur der recht lebe und tate, bei dem stille Einkehr in das Innere und Hinkehr zu Welt und Werk eine rhythmische Lebenseinheit bilden. Richtig gesehen ist dies das Kernproblem der Bhagavadgītā. Etwas davon hat schon Wilhelm von Humboldt in seinen Bemerkungen zur Schlegelschen Ausgabe und Übersetzung des Gedichtes bemerkt [4]), dem er das Lob gibt: „Das schönste, ja vielleicht das einzige wahrhaft philosophische Gedicht, das alle uns bekannten Literaturen aufzuweisen haben." Zwar lehrt die Bhagavadgītā auch einen Weg der Beschauung, aber ihr Endziel ist das Werk, die Tat. Am Anfang und am Ende des Werkes steht die strenge Forderung: „Kämpfe!" Doch gehört zum rechten Kampfe, so lehrt uns das Gedicht, die tiefe Einsicht in das Wesen des Werkes, in den Ursprung und den letzten Sinn der Tat. So kann die Bhagavadgītā sozusagen als Beispiel gelten, wie die Lebensenergien, die je betont im Osten und im Westen der indo-

germanischen Welt sich darstellen, zu einer Einheit zusammengefaßt werden, die imstande ist, Höchstes zu wirken.

Die Bhagavadgītā gibt sich als eine Offenbarung des Kriegers und Weisheitslehrers Kṛṣṇa, der als eine Verkörperung des Gottes Viṣṇu gilt. Sie ist ein philosophisches Zwiegespräch. Der Anlaß ist der verhängnisvolle Kampf zweier Völkerscharen, der Kuruiden und der Paṇḍuiden, die einander versippt sind. Er führt schließlich zum Untergang dieser Völker. Es ist das schwere Schicksal des Bruderkrieges, das die indogermanischen Völker je und je vernichtend getroffen hat. Die Entstehung dieses Kampfes mit all den Verkettungen, die ihn schließlich unausweichlich machen, wird in den der Bhagavadgītā vorangehenden Büchern des großen indischen Heldenepos Mahābhārata geschildert. Die Bhagavadgītā ist eine Episode im VI. Buche des Epos.

Dieser Kampf ist Schicksal. Er wird hingenommen als eine Fügung, aus der es kein Entrinnen mehr gibt. Darum taucht die Frage, warum denn dieser Kampf überhaupt ausbrach, ob er nicht noch rückgängig gemacht werden könnte, gar nicht auf. Nach dem Wie und Warum dieses Schicksals kann nicht mehr gefragt werden, weil ja niemand das dunkle Walten der Geschichte zu begreifen vermag. Die einzige Frage, um die es der Bhagavadgītā geht, ist die: „*Wie stellt sich der Mensch zu diesem Unausweichlichen, wie begegnet er seinem Schicksal?*“

Der *geschichtliche Vorwurf* der Bhagavadgītā ist ein uraltes *indogermanisches Motiv: Der Widerstreit in der Pflicht des Kriegers, der für Ehre und Reich kämpfen muß und dabei am eigenen Blute schuldig wird.* Dies ist ein echt *tragisches* Motiv. Es findet sich gleicherweise in der germanischen Heldensage, wo Hildebrand seinen Sohn (oder in nordischer Fassung seinen Bruder) erschlagen muß, wie in der persischen, im Kampfe des Helden Rustem mit seinem Sohne Suchrab. Nur ist dieses Motiv hier in Indien ins Ungeheure gesteigert. Zwei gewaltige Heere stehen einander zum vernichtenden Kampf gegenüber. Diese Ausmaße entsprechen der Weite des Raumes und der Seele der Indo-Arier.

Es ist bezeichnend für indogermanisches Seelentum, daß gerade an dem Widerstreit von Kriegerpflicht und Liebe zum eigenen Blut der Pflichtenkonflikt des Lebens gestaltet wird. Denn Kriegerehre

und Blut und Sippe waren die zwei Grundwirklichkeiten, auf denen sich das Leben der indogermanischen Völker ursprünglich aufbaute. Und daß die Frage, wie Leben und Schicksal gemeistert werden soll, nicht aus Anlaß eines Geschehens erläutert wird, dessen Sinn klar vor Augen liegt, sondern das unheimlich dunkel ist, zeigt die Kraft und Tiefe indo-arischer Lebensspürung. Gerade am scheinbar sinnwidrigen Geschehen, das aber unausweichlich ist und dem sich deshalb der Mensch so oder so zu stellen hat, entdeckt er die tiefen Gründe der Tat und begreift Wesen und Ziel des Kampfes. Denn an diesem Geschehen zeigt sich das Leben in seiner wahren Gestalt. Diese ist nicht sinngerecht nach menschlichem Verstande. Die Versuche, das Leben so zu deuten, die Geschichte erbaulich zurechtzubiegen, um sie etwa in das Schema einer Belohnung des Guten und einer Bestrafung des Bösen einzuzwängen, werden hier als Verunehrung der Lebenswirklichkeit empfunden. Gerade das unheimlich Dunkle des Lebens, die schweren Konflikte der Welt- und Menschenwirklichkeit, die uns aus jedem behaglichen Ausruhen in einem *von uns* erdachten Sinn aufscheuchen, zwingen den Wackeren zu der Ehrfurcht vor der übermenschlichen Majestät des Lebens. Und erst diese Ehrfurcht weckt in uns die innerste Tatkraft. *Nicht den Sinn des Lebens und des Geschehens zu enträtseln, sind wir berufen, sondern die von uns geforderte Tat zu entdecken und zu wirken und so tätig das Rätsel des Lebens zu meistern.*

Alle Versuche, das Leben gedanklich nach einem sittlichen oder anderen Schema zu bewältigen, hindern nur die Tatkraft. Der indo-arische Mensch Altindiens hatte einen guten Spürsinn für Fragen, die nie beantwortet werden können. So sind bei ihm die Fragen nach dem Sinn des Lebens, nach dem Warum der Welt oder des Seins, nach der Willensfreiheit des Menschen, nie im Vordergrund gestanden. Er wußte, daß Fragen, die aufgeworfen werden, ohne daß sie beantwortet werden können, nur das Gemüt quälen und die Tatkraft lähmen. Er hat bei allem hohen Flug ins Reich der Gedanken einen lebendigen Sinn behalten für das zur Meisterung des Lebens Notwendige, für das Praktische im höchsten Sinn. Und dabei muß bedacht werden, daß ihm das Praktische vor allem eine religiöse Angelegenheit war. Wer dem Gott sich verbindet und aus

letzten Wirklichkeiten seinen Antrieb nimmt, der wird geschickt zu Leben und Kampf.

Und Leben und Kampf sind immer tragisch. Die Tragik jedoch macht den Helden. Von dieser tragisch-heroischen Haltung im religiösen Sinn ist die Atmosphäre der Bhagavadgītā ganz durchdrungen, ob in ihr der unmittelbare Anlaß, die bevorstehende Schlacht, oder die tiefsten philosophischen und religiösen Fragen ins Auge gefaßt sind. Dies gibt dem Gedicht seinen Gegenwartswert. Meine Absicht, es von einem ganz neuen Gesichtspunkt aus anzufassen und gerade im gegenwärtigen Umbruch dem deutschen Menschen darzubieten, entspringt nicht nur philosophischen und wissenschaftlichen Antrieben, sondern auch der Absicht tatkräftiger Wegleitung.

Kapitel 1.

Die Last der Tragik und die Wegleitung zu ihrer Bewältigung

Ehe der Kampf beginnt, als schon der Kriegslärm sich erhebt und die Geschosse fliegen, läßt der Paṇḍuiden-Fürst Arjuna den Kriegswagen, auf dem er steht, von seinem Wagenlenker Kṛṣṇa vor die eigene Schlachtreihe fahren, der gegenüber die feindlichen Heerscharen aufmarschiert sind, um beide Heere noch einmal zu überschauen. Kampfbegierig sieht er all die Helden, mannigfaltige Waffen führend, dem Tode geweiht. Er ahnt, daß die Schlacht furchtbar werden wird. Da hebt er seinen Bogen, offenbar zum Zeichen, die Schlacht noch nicht zu beginnen. Und nun spielt sich das Gespräch ab zwischen ihm und Kṛṣṇa, dem göttlichen Weisheitslehrer, das dann den Namen erhielt, „Der Gesang des Erhabenen". Beim Anblick der dem Tode geweihten Scharen stürzt die Last der Tragik auf den von Mitleid erfüllten Arjuna mit ungestümer Gewalt herein. I, 28 ff.:

Er spricht:

> „Wie ich meine eigenen Gesippen so zum Kampf bereit erblicke, o Kṛṣṇa, erschlaffen meine Glieder und meine Zunge klebt mir an dem Gaumen. Es bebt mein Leib und meine Haare sträuben sich."

„Der Bogen sinkt mir aus der Hand und meine Haut glüht. Ich kann mich nicht mehr aufrecht halten und meine Gedanken verwirren sich."
„Auch schaue ich widrige Omen, o Langgelockter, und ich sehe kein Heil entstehen, wenn ich meine Gesippen fälle in der Schlacht."
„Ich giere nicht nach Sieg, o Kṛṣṇa, noch nach Herrschaft oder Freuden. Was soll uns Herrschaft, o du Kuherbeuter, und was Genüsse, was das Leben?"
„Stehen doch jene, um deretwillen wir Herrschaft erstreben, Freuden und Genüsse, zur Schlacht bereit und haben auf Leben verzichtet und Besitz."

Dann führt er alle die Versippten auf, die er sich als Feinde gegenübersieht, darunter Lehrer, die ihn in die Kunst der Waffen eingeführt. Mit Schaudern wendet er sich von dem Gedanken, daß er mit seinem Heere diese bekämpfen und vernichten soll:

„Ich will sie nicht töten, auch wenn sie mir ans Leben gehen, o Dämonenbezwinger, selbst wenn ich die Herrschaft über das Weltall gewönne, viel weniger noch um diese kleine Erde."

Arjuna ist Krieger. Er hat schon manchen schweren Strauß bestanden. Aber was hier vom Schicksal von ihm gefordert wird, das Vergießen von so viel versipptem Blute, scheint ihm durch keinen noch so hohen Preis entgolten werden zu können.

Die Tragik des Bruderkampfes wird noch vertieft durch die Ahnung seiner unheilvollen Wirkung auf die von den Indo-Ariern so hochgehaltene Sippenordnung. I, 38 ff.:

„Wenn auch jene auf der andern Seite, von der Habsucht des klaren Geistes beraubt, nicht erkennen, welcher Schaden entsteht durch den Verfall der Sippe, noch das Unheil, das im Freundestruge lauert",
„Warum sollten wir nicht einen Weg erschauen, von dieser Schuld uns frei zu halten, die wir den Schaden klar erkennen, der folgt aus dem Verfall der Sippe."
„Verfällt die Sippe, so gehen die uralten Sippenordnungen zugrunde. Sind diese Ordnungen zerstört, so wird die ganze Sippe von Gesetzlosigkeit überwältigt."
„Wo aber die Gesetzlosigkeit herrscht, o Kṛṣṇa, da werden die Weiber der Sippe schlecht. Und sind die Weiber schlecht, o Sproß des Vṛṣṇi, so wird das gute Blut vermischt mit niedrigem." [5])

„Durch diese Vermischung fahren die Sippenverderber und die Sippe selbst zur Hölle."

. . . .

. . . .

„O weh, wir hatten vor, gar schwere Schuld auf uns zu laden, als wir uns anschickten, die Gesippen zu töten aus Begierde nach Herrschaft und nach ihrer Lust."

Kṛṣṇa geht auf diese erschütternde Klage nicht ein. Er spricht II, 2 ff.:

„Wie kommt es, o Arjuna, daß dich im Augenblicke der Gefahr solche Elendigkeit befällt, die einem Nichtedeling anstehen mag, die aber dem Manne den Himmel verschließt und ihm die Ehre raubt?"
„Sei doch kein Feigling, Sohn der Pṛthā, dies ziemt sich nicht für dich. Wirf weg die kurze Herzenserbärmlichkeit, ermanne dich, Bedränger der Feinde."

Kṛṣṇa verliert kein Wort darüber, ob der Kampf nicht vermieden werden könnte. Aus allem, was er sagt, klingt als dunkler Unterton das Muß des Schicksals. Der Kampf ist bestimmt. Es geht nur noch darum, ihn so zu bestehen, wie es sich gebührt und wie es dem Kämpfenden zum inneren Heil ausschlägt. Kṛṣṇa weiß jedoch, daß die Last dieser Tragik erdrückend wirken muß, solange der Mensch seinen Blick nur auf die irdischen Zusammenhänge und das augenblickliche Muß richtet. Eingezwängt in dies Netz der Notwendigkeit vermag er nicht im Schicksalswalten sich zu erheben zu freier, herzgeborener Tat. Darum öffnet Kṛṣṇa dem Arjuna den Blick in die geheimen Gründe des Menschseins und des Weltwaltens. Die Welt der Notwendigkeit, so lehrt er ihn damit, ist nur *eine* Seite des Seins. Und der Mensch, wie er in das tragische Verhängnis einbezogen ist, ist nicht das Ganze des Menschen. *In* ihm, über ihm, sozusagen jenseits alles Verhängtseins steht etwas, das unberührt bleibt von der Last der Tragik, auch unberührt von Schwert und Tod. II, 11 ff.:

„Du hast ein Klaglied angestimmt um solche, die nicht zu beklagen sind, und führst Reden rein menschlichen Verstehens. Die Weisen aber beklagen weder die Lebendigen, noch die Toten."
„Gab es doch keine Zeit, zu der ich nicht war, noch du, noch jene Fürsten, noch werden alle wir in Zukunft jemals nicht sein."

„So wie der Leibbesitzer in diesem jetzigen Leibe Kindheit, Jugendzeit und Alter durchlebt, so wird er wieder andere Leiber annehmen — der Einsichtskühne wird darin nicht irre."
„Die Ausstrahlungen der Materie aber, o Sohn der Kuntī, die Hitze schaffen, Kälte, Leid und Schmerz, die sind ein Kommen und ein Gehen, sind nicht von Dauer. Begegne ihnen scharfen Willens, o Nachkomme des Bharata."
„Denn der einsichtskühne Mann, o Männerbester, den diese nicht mehr beirren, dem Schmerz und Lust gleich gelten, der ist zur Todlosigkeit bereitet."
„Kein Werden gibt es für das Nichtseiende, noch fällt das Seiende dem Vergang anheim. Die Grenze zwischen beiden, die verschieden, wird von dem Wesen-Schauenden erschaut."
„Unzerstörbar aber, nimm's zur Kenntnis, ist Jenes, aus dem das All sich ausspannt. Niemand vermag Jenem als dem Unvergänglichen, den Vergang zu wirken."
„Endlich sind nur die Leiber jenes ewigen Leibbesitzers, der unvergänglich ist und sonder Maß — drum auf zum Kampf, o Nachkomme des Bharata!"
„Wer meint, daß Jener töte oder getötet werde, der ist im Irrtum beiderseits. Denn Jener tötet nicht, noch wird er je getötet."
„Er wird nicht geboren, noch stirbt er jemals. Er ist nicht geworden, noch wird er je nicht sein. Ungeboren ist er, ewig dauernd, uranfänglich, er wird nicht vernichtet, wenn der Körper vernichtet wird."
„Wenn man ihn kennt als unvernichtbar, als ewig, ungeboren, unvergänglich, wie kann dann dieser „Mensch" noch Töten bewirken? Wen tötet er?"

Das geheimnisvolle Wesen, von dem hier die Rede ist, ist der *puruṣa.* Das Wort heißt einfach „Mensch". Aber gemeint ist das innerste Menschsein des Menschen, der „Mensch-an-sich". Dieses Wesen ist nicht einfach mit der unsterblichen Seele des Christentums ineinszusetzen. Was wir Seele zu nennen gewohnt sind, gehört nach indo-arischer Anschauung weithin in den Bereich der Naturordnung und steht damit im tragischen Verhängnis. *puruṣa* ist etwas viel Geheimnisvolleres und Unfaßbareres. Es ist jener verborgene menschliche Wesenskern, der jenseits von allem empirischen Menschsein in der Tiefe der Seele wohnt und in seinem letzten Wesen dem Gott gleich ist.

Indem Kṛṣṇa Arjunas Blick auf jenen unvergänglichen ewigen Wesenskern im empirischen Menschen lenkt, der durch sein Schick-

sal in die tragische Notwendigkeit verhängt ist, macht er ihm dies klar: Einmal die Tatsache, daß das geschichtlich-empirische Schicksal des Menschen, also auch der Tod in der Schlacht, nicht ein unbedingt Letzthiniges ist, sondern eine kleine Episode in der unendlichen Reihe von Entfaltungen und Verwandlungen, die der Mensch durchmacht in seinem Gange durch die tausend Lebenskreise, die ihm in vielen Geburten zugeteilt sind. Der Tod wird durch diese Sicht zum Augenblicksschicksal. Er verliert seinen Charakter der Endgültigkeit. Der Angriff auf das Leben, der hier von der Pflicht gefordert wird, ist darum kein Angriff auf den „Menschen-an-sich". Der Angriff auf den „Menschen" wäre Frevel am ewigen Willen der Welt, an der göttlichen Majestät des Menschseins, das eine ewige Tatsache ist. Der Tod ist nur ein Angriff auf die empirische Erscheinungsform, die in den Kreislauf des Werdens und Vergehens, in die Notwendigkeit des Geschehens einbezogen ist. Der Kämpfer, der töten muß, wird also dadurch nicht zum Zerstörer des Menschen, er ist nur das ausführende Organ des Geschehens im Weltlauf. *ahiṃsā* „Nicht-töten" ist eine uralte Forderung der Indo-Arier, entsprungen aus ihrer tiefen Ehrfurcht vor dem Leben. Hier in der Bhagavadgītā ist das Gebot und seine Wurzel, die Ehrfurcht vor dem Leben, durchschaut bis in ihre Tiefen. *ahiṃsā* übt der wahrhaft Wissende auch dann, wenn er aus Pflicht zum Töten gezwungen ist. Denn das Leben an sich, so ist ihm geoffenbart, löscht er nicht aus mit seinem Tun. So wird das Schauervolle tragbar. Die Schuld, die er schicksalgebunden auf sich lädt, ist keine Schuld der Ewigkeit, die unaustilgbar wäre, sondern der Zeitlichkeit. Sie ist nur ein Teil der irdisch-menschlichen Notwendigkeit.

Zwar wird durch diese Lehre die Tragik des Geschehens nicht verneint, aber sie wird tragbar, weil man erkennt, daß sie sich abspielt im Bereiche eines Vordergründigen, hinter dem ein ewiger Hintergrund sich in die Abgründe alles Seins erstreckt. Und in diesem Abgrund ruht die Seele dessen, der tötet, so gut wie die des Fallenden. Über dem Tosen des Weltlaufs, in dem Pflicht gegen Pflicht steht, wo Schuld gewirkt werden muß nach dem Willen der Urnatur, die ihren Gang geht, steht still und groß wie ein unerschütterlicher Pfeiler jener *puruṣa,* der desselben Wesens ist wie der Gott. Die Tragik des Schuldigwerdens spielt sich ab über dem Grunde der Ruhe ewigen Seins, in das der Mensch, der erkannt hat,

daß er dieses ewige Sein in sich trägt, jetzt schon, im Augenblick des schuldverhangenen Wirkens eingesenkt ist. Den Menschen, der dieses schaut, kann keine letzte Verzweiflung mehr anfassen, kein Zagen und Bangen. Sein Schuldigwerden und sein Untergang sind Augenblickserscheinungen, die sein innerstes Wesen unberührt lassen, wenn er in ihm ruht.

Aber nicht nur bleibt der „Mensch-an-sich", die letzthinige Menschenwirklichkeit in diesem tragischen Verhängnis unangetastet. Gerade durch das tragische Erleben hindurch, das ihn bis zur Tiefe je und dann erschüttert, wird er zu jener letzthinigen Menschenwirklichkeit erweckt, die dem Unerschütterten verborgen bleiben muß.

Nachdem Kṛṣṇa dem Arjuna jene metaphysischen Hintergründe des menschlichen Seins und des irdischen Geschehens aufgezeigt hat, führt er ihn wieder zurück zur Forderung des Augenblicks, zum Kampfe, der bevorsteht. Und hier faßt er ihn nun bei der Grundlage seines empirischen Daseins, bei seiner Kriegerehre und seiner Kriegerpflicht. II, 31 ff.:

> „Behalt im Auge deine Pflicht und wanke nicht. Nichts gibt es Höheres für den Krieger als den Kampf, der ihm als Pflicht ist auferlegt."
> „Glücklich sind die Krieger, denen das Schicksal einen solchen Kampf beschert. Er ist das Tor zum Himmel, weit geöffnet."
> „Weigerst du dich dieses pflichtgewordenen Waffenganges, dann schiebst du die Pflicht beiseite, die dir dein Stand bestimmt, und die Ehre, und lädst Unheil auf dich."
> „Die Wesen alle werden dann von deiner Unehre zeugen. Und für einen, der in Ehren stand, ist Unehre schlimmer als der Tod."
>
> . . . .
> . . . .
>
> „Entweder wirst du fallen, dann gehst du in den Himmel ein, oder wirst du siegen und die Erde beherrschen. Darum stehe auf, o Sohn der Kuntī, zum Kampf entschlossen."
> „Lust und Schmerz, Gewinnen und Verlieren, Sieg und Niederlage als gleich erachtend rüste dich zum Kampfe. So wirst du Unheil von dir wenden."

Es ist derselbe Geist, der auch sonst im Mahābhārata lebendig ist.

> „Das große Tor zum Himmel steht heute weit offen, ihr Krieger! Ziehet ein durch dieses Tor zur Welt des Indra und

> des Brahman. Unrecht ist es für den Krieger, zu Hause zu sterben: in der Schlacht zu sterben, das ist des Kriegers ewige Pflicht [6])."

Mit diesen Versen ist der Krieger in seinem tragischen Widerspruch der Pflichten zunächst einmal auf das Selbstverständliche seiner sittlichen Existenz hingewiesen: auf Pflicht und Ehre. Diese sind nach indogermanischer Anschauung die beiden Pfeiler alles wahren Menschseins. Was sich mit Pflicht und Ehre nicht verträgt, richtet den Menschen zugrunde.

Das einzige, was im brandenden Schicksal bewahrt werden kann, ist der Mensch als Echter. Ehre, das bedeutet die innere Würde des unangetasteten und beim Wackeren unantastbaren Menschseins, dem von jedem unbedingt vertraut werden kann. Es ist die Wahrung jenes diamantenen Kerns der Persönlichkeit, dessen Zerstörung den Menschen in seiner inneren Ganzheit vernichtet. Wer die Ehre verliert, den hat das schaffende Ganze verloren. Es stößt ihn aus wie ein gesunder Organismus den Keim der Fäulnis. Pflicht aber ist die Forderung, die sich dem Menschen durch seine Einordnung in die Gemeinschaft als Träger einer Funktion, als Glied eines lebenswichtigen Standes ergibt. Die Menschen der Pflicht sind das Gefüge der Gemeinschaft, die vom schaffenden Geist ihre Aufgaben gesetzt bekommen hat. Er handelt durch sie, indem sie sich diesem strengen Dienste opferbereit zur Verfügung stellen. Darum sind Ehre und Pflicht die beiden Pole, um die das Leben eines Volkes kreist.

Indem der Mensch, auf den die Last der Tragik des Lebens gefallen ist, auf Ehre und Pflicht gestellt wird, wird er von allem nur gefühlsmäßigen Bewegtsein weggewiesen zu den unerschütterlichen Grundlagen der menschlichen Existenz und der geschichtlichen Gemeinschaft. Gefühlsüberschwänge, sei es Schmerz und Verzweiflung oder ihr Gegenteil, verwirren den Sinn und gefährden die Entscheidung, wenn es zum Letzten kommt. Wer dem Schicksal recht begegnen will, muß sich einbeziehen lassen in den Kreis unzerstörbarer Werte und allgemeingültiger Forderungen.

Die Tat, die geschehen soll zur Bewältigung der Tragik, wird hier beleuchtet von letzten Wirklichkeiten und eingestellt in das Gesamtsein. Damit wird der Mensch herausgerissen aus dem subjektiven Verwirrtsein des Augenblicks. So ist der Sinn dieser

ersten Kapitel der Bhagavadgītā der: zur Bewältigung der Last der Tragik hilft Kṛṣṇa dem Arjuna seinen Stand fest in den zwei Wirklichkeitswelten zu nehmen, aus denen der wahre Mensch lebt: in der Welt der Tiefenkräfte, die sein Wesen und sein Werk geheim tragen und nähren, und in der Welt sittlicher Verantwortung, durch die er eingefügt ist in eine Gemeinschaft, in der er durchbrechen soll zu sich selbst, um dadurch mitzubauen an dem Ganzen, das immer nur durch solche Menschen des Durchbruchs gebaut werden kann.

Kapitel 2.

Die durchgängige Tragik des menschlichen Wirkens und ihre Meisterung durch die Tat

Innerlich gewappnet in Ehre und Pflicht, die Seele geweitet und erhoben durch den Blick in die tiefen Wesensgründe des Menschen, ist Arjuna nun bereitet zu dem schicksalbestimmten Kampfe:

> „Schmerz und Lust, Gewinnen und Verlieren, Sieg und Niederlage als gleich erachtend, rüste dich zum Kampfe. So wirst du kein Unheil auf dich laden" (II, 38).

Mit dieser Aufforderung war wohl das ursprüngliche Gespräch zwischen Arjuna und Kṛṣṇa in der alten Überlieferung zu Ende. Vielleicht daß zu diesem ursprünglichen Bestand der Bhagavadgītā noch der Kern jener gewaltigen Vision in Kapitel XI gehört, wo Arjuna das Weltall und das Weltgeschehen als den Leib des Gottes erschaut. In ihrer jetzigen Form gibt sich die ganze Bhagavadgītā mit ihren z. T. sehr langen 18 Kapiteln als Gespräch zwischen Arjuna und Kṛṣṇa, angesichts der zum Kampfe bereiten gegnerischen Heere. Dies ist augenscheinlich eine Fiktion. Vielmehr sind dem ursprünglichen Zwiegespräch, das kurz war und an das sich die Vision angeschlossen haben mag, eine Reihe von Erweiterungen zugewachsen, in denen sich eine philosophische und religiöse Entwicklung von Jahrhunderten widerspiegelt[7]). Das Grundthema aber bleibt das ursprünglich angeschlagene: Die schuldbehaftete Tragik des menschlichen Wirkens und die Meisterung dieser Tragik durch Kampf und Tat. Arjuna steht in einem Widerspruch der Pflichten: Ehre und Kriegerpflicht

auf der einen Seite, Sippenblut auf der andern. Beide Forderungen greifen zutiefst in Herz und Willen des indo-arischen Menschen. Die Bhagavadgītā nimmt diesen Widerspruch als Kernbeispiel der sittlichen und religiösen Problematik des menschlichen Wirkens überhaupt.

In dem vom Christentum durchdrungenen geistigen Raum ist es üblich, das sittliche Problem einfach unter dem Gesichtspunkt der guten und der bösen Tat zu behandeln, gleich als ob die großen Entscheidungen unseres Lebens unter diesem Entweder — Oder stünden. Eine solche Betrachtungsweise ist nur da möglich, wo man glaubt, mit einer eindeutigen Sittlichkeit das Leben in seiner Vielfältigkeit und in seinem Widerspruch meistern zu können.

Gewiß gibt es eine Reihe von Entscheidungen, wo die eine die Wahl der guten, die andere die der bösen Tat bedeutet. Aber wer versucht, wesentlich im Einklang mit den Forderungen des Lebens zu handeln, wird bald entdecken, daß dieses Entweder — Oder doch nur die Oberfläche menschlichen Handelns betrifft, sozusagen den Bereich des Selbstverständlichen, in dem nur der Erbärmliche versagt. Die Indo-Arier sind schon sehr früh zu der Einsicht gekommen, daß wir in die Tiefe sittlicher Entscheidung erst da stoßen, wo wir in den unentrinnbaren Widerspruch zwischen Pflicht und Pflicht gestellt sind, weil wir hier nicht mehr vermögen, nach einem feststehenden Sittenkodex zu urteilen, sondern imstande sein müssen, die über alles subjektive Wünschen und Wollen hinausgehenden Forderungen des Lebens unmittelbar zu erspüren. In solchen Entscheidungen entdecken wir die durchgängige Tragik des menschlichen Wirkens überhaupt. Nicht nur, daß uns der Blick geöffnet wird für die Tatsache, daß der Unterschied zwischen gut und böse in der menschlichen Wirklichkeit kein absoluter ist, so unerbittlich auch das reine Gesetz in uns das „Gute" fordern mag — das doch dann von jedem wieder anders bestimmt wird, sobald man von der allgemeinen Forderung auf greifbare Inhalte kommt. Es gibt keine Tat, die nur gut wäre. Sondern die Tragik des menschlichen Handelns liegt gerade darin, daß jede Tat, im Lichte des Ganzen betrachtet, Schuld in sich birgt, d. h., daß jede Tat einen tragischen Innengrund hat. Was ist die Tragik, die hier gemeint ist? Eben dies, daß in unserem Willen zwar das Streben liegt, so zu handeln, daß wir der ruhigen Überzeugung sein dürfen, recht gehandelt zu haben, d. h. im

Einklang mit den innersten Gesetzen, die unser Leben bestimmen wollen. Daß wir aber durch Gehorsam gegen eine Forderung eine andere, die nicht minder Gehorsam von uns heischt, verletzen; daß wir Menschen im Grunde gar nicht anders als in der schmerzlichen Spannung dieses Widerspruches leben können. Dieses Schicksal gehört zum Menschsein als solchem. Dies ist der Sinn des Verses aus dem XVIII. Kapitel der Bhagavadgītā (48), der den ersten Kernsatz des Gedichtes enthält:

> „Alles, was der Mensch anfaßt, ist mit Schuld behaftet *(sadoṣa)*, wie das Feuer mit Rauch."

Die Bhagavadgītā geht aus von dem furchtbaren Kampfe, der dem Arjuna bevorsteht. Aber sie betrachtet diesen Kampf nur als ein besonders eindrucksvolles und klar belichtetes Beispiel der Tragik des Menschenwirkens überhaupt. Seiner innersten Natur nach ist nicht nur jedes menschliche Wirken, sondern das ganze Leben ein tragischer Konflikt und jede Tat ist, im Zusammenhang gesehen, ein Moment dieses Konfliktes.

Das Wort, das für diese Verflechtung alles menschlichen Wirkens mit Schuld gebraucht wird, *sadoṣa*, enthält in sich das Hauptwort *doṣa*, abgeleitet von der Wurzel *duṣ*. Diese Wurzel bedeutet aber „böse, gebresthaft, unheilbehaftet, schuldig sein". Versuchen wir dieses Wort in seinem vollen Umfange zu verstehen, so zeigt sich uns ein vierfacher Aspekt dieser *doṣa*-Verflechtung der menschlichen Tat.

Einmal dies: jede Tat ist unvollkommen. Kein menschliches Wirken ist ganz rein. Vornehmlich durchdringt die Ichhaftigkeit das Wesen des Menschen so ganz, daß seine Taten nur in seinen größten Augenblicken davon nicht gefärbt sind.

Dann aber steckt in *sadoṣa* dies: Alles Leben ist Raub an einem andern Leben. Wir können nicht einmal unser leibliches Dasein fristen, ohne daß wir beständig Leben zerstören. Jeder Aufstieg zu einer höheren Ebene menschlichen Daseins geschieht dadurch, daß wir anderes Leben, das darangegeben wird, opfern, oft sehr gegen dessen Willen. Und wenn Schiller die Welt vollkommen sein läßt überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual, so ist dies eine eng beschränkte Ansicht. Die qualvolle Bewußtseinsspiegelung der durchgängigen Tragik des Lebens im menschlichen Gemüte ist

keine andere Seinsart, nur eine andere Erlebnisart vom Leben. Wer in den menschenleeren Urwald hineinlauscht, hört die Schreie der gejagten und sterbenden Beute der Stärkeren schaurig durch die Nacht tönen. Und Millionen von Wesen werden jeden Augenblick in stummem Opfergang für das vorwärtsstrebende Leben vernichtet.

Ferner aber werden wir durch die Tat in den Schuldzusammenhang des gesamten menschlichen Daseins und in dessen Schmutz einbezogen. Wir werden hineingerissen in den großen Wirbel der Leidenschaften. Die Kräfte der Seele werden nach außen gedrängt in tausend Strebungen. Die Organe hängen sich an die Welt mit saugender Begierde. Auch werden wir umhüllt und befleckt von den Niederungen menschlicher Art. Wer wirken will, ist zwar bereit, seine beste Kraft in den Dienst zu stellen und die höchsten Ziele anzustreben. Aber Unverstand und Gemeinheit hemmen ihn auf allen Seiten und führen ihn nur zu oft in Versuchung, sich mit andern Mitteln als den besten durchzusetzen. Taktik trübt sein reines Wollen, Kompromisse verdunkeln seine hohen Ziele. Und selbst wenn er diesem entgehen sollte, verjocht ihn seine Tat mit allem Niedrigen der Menschen, das er leidend ertragen oder starkwillig bekämpfen muß. Dies nennt die Bhagavadgītā die Bindung, oder die Befleckung durch die Tat.

Endlich aber wird der Mensch nach indo-arischer Anschauung durch seine Tat in das „Werkgesetz", in *karman* eingezwungen. *karman* bedeutet zunächst einfach „Tat, Werk", dann aber auch das Werkgesetz, das diesen Sinn hat: jede Handlung ist Teil einer Ursachenkette und trägt in sich wiederum die Ursache zu künftigem Geschehen nach einem alles durchdringenden ethisch-kosmischen Gesetze. Die Entsprechung von Art einer Tat und der daraus sich ergebenden Wirkung ist von jener Gesetzmäßigkeit unbedingt geregelt. Durch sie wird der handelnde Mensch von Zustand zu Zustand, von Tat zu Tat, von Geburt zu Geburt, von Existenz zu Existenz getrieben. Das Gesetz ist unerbittlich und der Mensch bestimmt sein Geschick selbst mit durch sein Wirken. Der Tod ändert daran nichts, denn in der Seele des Menschen ruhen die „Werkreste", d. h. die unbewußten Wirkungen seines Tuns, die in jeder neuen Geburt rege werden und das Sein und Handeln des Menschen mitgestalten. So hat das „Werk" Folgen unendlicher Tiefe und Dauer.

Es soll hier nicht vergessen werden, zu sagen, daß dieser Glaube an das Werkgesetz nicht etwa als starrer Determinismus verstanden werden darf, der zum Fatalismus führt. Im Menschenwesen wirken noch andere, geheimnisvollere Kräfte als sein eigenes Tun. Das ist die Urnatur mit ihrer Güte, die den Menschen nicht läßt. Es ist der Gott, der in allem waltet und dessen Gegenwart in unbegreiflichem Wirken des Menschen sich annimmt. Und es gibt einen Weg heraus aus dem Rad der Geburten, wenn er auch schwer zu gehen ist. Jedoch dies bleibt: der Mensch lebt in einer strengen Verkettung und jede Tat beweist ihm neu, daß nur ein Unbegreifliches sie brechen kann.

Die weitere Entwicklung des religiösen und philosophischen Problems in der Bhagavadgītā von dem oben angeführten Kernsatz aus kann ganz nur von der indischen Sicht her verstanden werden, wo die Neigung zur Weltabkehr besonders stark ist.

Wenn es so ist, daß alles, was der Mensch anfaßt, mit Schuld behaftet ist, so scheint der beste Weg zum Seelenfrieden der zu sein, sich von der Welt zurückzuziehen und sich in Enthaltung vom Wirken der Beschauung jenes Letzten Unbegreiflichen hinzugeben. Dieser Weg des *a-karman,* der „Tatlosigkeit“, wird von vielen hoch gepriesen. Aber gerade gegen diesen wendet sich die Bhagavadgītā mit Entschiedenheit als gegen einen Irrweg. Darum kann die Flucht vor der Tragik des Lebens durch Tatlosigkeit nicht zum Ziele führen. Man müßte ja dann dem Leben selbst entfliehen. Denn das Leben wird nicht da und dort durch besondere Konflikte tragisch, es **ist** selbst in seinem **Wesen** so:

> „Keiner kann auch nur einen Augenblick bestehen, ohne zu wirken. Wird doch jeder zur Tat getrieben durch die ihn bildenden Weltstoffenergien der Urnatur“ (III, 5).

Leben heißt handeln. Und Handeln ist tragisch. Da, wo die Tragik aufhört, hört nach indo-arischer Anschauung Welt- und Menschsein überhaupt auf.

Die Unmöglichkeit der **Flucht vor der Tragik des Lebens** ist für indo-arisches Denken, wie schon oben erwähnt, unbedingt. Wer unter der Last der Tragik zusammenbricht und freiwillig aus dem Leben scheidet, wird zwar nirgends verdammt, aber es wird klar genug betont, daß dies kein Entfliehen aus der Tragik des Lebens ist, sondern nur ein Wechsel des Schauplatzes.

Im Grunde ist es Flucht. Und des Geflüchteten wartet eine neue Geburt. In einem andern Dasein hat er die Aufgabe zu lösen, die ihm hier zu schwer war. Vorbei an der Meisterung dieser Tragik gibt es keine Menschwerdung. Denn diese geschieht nur dadurch, daß der Mensch lebt und recht lebt. Solange er an dieser Tragik scheut oder zerbricht, führt ihn die Urnatur von Geburt zu Geburt — um seiner selbst willen. Denn die Urnatur läßt keinen untergehen in dem Wirbel des Weltgeschehens. Und der Gott wartet eines jeden, bis er zur Freiheit des „Menschen-an-sich", bis er zu seinem Selbst gelangt ist. Die Meisterung der Tragik, die dem Leben wesentlich eingeboren ist, ist nichts anderes als die Ersiegung und Behauptung des Selbstes, das göttlicher Natur ist, zu unbedingter Freiheit und Selbständigkeit. Aus dem Ringen mit der Tragik des Lebens, die den Menschen schwer bedrängt, die ihn in bittere Notwendigkeiten einzwängt, erlebt der Mensch jene schweren Erschütterungen seines leiblich-seelischen Gefüges, durch die er in Schmerz und Lust des Daseins das Verborgenste in sich entdeckt, jenes Verborgene, das bei dem nicht Ringenden und nicht Erschütterten in dumpfem Schlummer liegt.

Da aber der Mensch nur durch die Tat in des Lebens schaffenden Zusammenhang ganz eingefügt wird, springt der zweite Kernsatz der Bhagavadgītā mit Notwendigkeit aus dem Wesen des Welt- und Menschseins klar hervor: Nur durch die Tat schreitet der Mensch zur Überwindung des tragischen Tatverhängnisses. Nur durch das Wirken wird des Lebens Tragik überwunden. Darum setzt die Bhagavadgītā dem oben angeführten Vers den andern voraus:

> „Du sollst das Werk, das dir nach deinem Wesen zugeordnet ist, nicht verleugnen, o Sohn der Kuntī, auch wenn es mit Schuld behaftet ist."

Wer dazu nicht den Mut hat, der muß am Leben verzweifeln und wird nie am Leben genesen von seiner lastenden Tragik zur Freiheit des göttlichen Selbstes.

Der Ausdruck, der diese Befreiung von der Last und dem Hemmnis des Schuldverhanges menschlichen Wirkens bezeichnet, ist in

Sanskrit *naiṣkarmyam* (III, 4; XVIII, 49). Das ist „Freiheit von der Werkverhaftung", das Heraustreten aus *karman*, wobei das Wort *karman* in seiner Bedeutung als Tat im Sinne schuldverhängten Wirkens und in seiner Bedeutung als zwingendes Werkgesetz (vgl. oben S. 16) genommen wird. Zwar steht jede Tat, auch die Tat des zur Freiheit des Selbstes Genesenen, in dem tragischen Schuldverhang alles menschlichen Seins und des Lebens überhaupt. Aber der aus der Freiheit seines Selbstes Handelnde wird durch diese Verkettung nicht mehr gebunden noch „befleckt". Sein Selbst lebt in dem Raum der überweltlich reinen Freiheit. Das Wort *naiṣkarmyam* ist eine Neuprägung aus der Zeit der Bhagavadgītā und enthält eine Spitze gegen *akarman* „die Nichttätigkeit" als den Weg zur Freiheit, der so hoch gepriesen ward. *akarman* ist ein Negatives, das darum auch zu einem Negativen führen muß. *naiṣkarmyam* aber ist streng positiv, eine im Leben erwirkte Errungenschaft, die das an innerer Freiheit als Wirklichkeit verbürgt, was von *akarman* vorgetäuscht wird. Durch Weltflucht werden wir nicht verwandelt. Wir bleiben, wenn unser Wesen unfrei ist, auch in der Weltflucht gleichermaßen unfrei. Zu Freiheit erlöst nur die Tat. Im Wirken, im rechten Wirken müssen wir sie erringen. Denn im Wirken, das tief im Grunde gesehen Kämpfen ist, werden die Mächte lebendig, die uns von allen Bindungen befreien. III, 4 ff.:

> „Nicht durch Enthaltung vom Werk gelangt der Mensch zur Freiheit von der Werkverhaftung, noch erreicht er die Vollkommenheit durch Weltflucht."
>
> „Kann doch keiner auch nur einen Augenblick bestehen, ohne zu wirken, und jeder wird selbst ohne seinen Willen zum Werk getrieben, solange noch die Weltstoffenergien der Urnatur ihn bilden."
>
> „Sitzt einer da und legt die Tatorgane lahm und hängt mit seinen Sinnen an den Sinnendingen, verwirrten Selbstes, so heißt er ein dem Trug Verfallener."
>
> „Wer aber seine Sinne mit seinem Geiste streng in Zucht nimmt, und so das Werk mit seinen Tatorganen anfaßt, o Arjuna, frei von dem Hang nach Nutzen, der ist ausgezeichnet."
>
> „Wirke die Tat, die dir aufgetragen. Denn Tat ist besser als Nichttat und auch der Fortbestand des Körpers kann nicht erhalten werden, ohne zu wirken."

. . . .

. . . .

„Denn durch die Tat allein gelangte Janaka und all die andern Weisen zur Vollkommenheit. Darum mußt du, auch wenn du nur den Fortgang der Geschichte im Auge behältst, handeln."

„Denn was ein Edler tut, tun auch die andern, der Maßstab, den er schafft durch seine Tat, dem folgt die Welt."

„In mich senk' all deine Werke ein mit einem nach innen gesammelten Gemüte, frei von Erwartung, ohne Eigennutz. So kämpfe als einer, der vom wilden Fieber frei geworden ist."

„Die Menschen, die diese meine Lehre immerdar befolgen, gläubigen Herzens, ohne Groll, die werden auch durch ihre Tat befreit."

Kapitel 3.

Die Reinigung des Willens und die Bildung des Gemütes als Voraussetzung der rechten Tat

I. Die Reinigung des Willens

Bei der Frage nach dem Wesen der rechten Tat liegt der Nachdruck nicht auf einzelnen Eigenschaften oder gar auf moralischen Vorschriften, sondern auf dem ethischen und metaphysischen Grundcharakter des „Werkes" überhaupt. Soll die Tat uns von der Tragik des Lebens entlasten und zur Freiheit führen, so gilt es in erster Linie, das „Werk", d. h. das tätige Geschehen in der Welt in seinem innersten Wesen zu erfassen. Der Blick, der an der Oberfläche haftet, sieht am Werk in erster Linie das, was es wirkt, die „Frucht", die erreicht werden soll. Diese Einstellung auf die Frucht oder den Nutzen vom Werk nennt die Bhagavadgītā *phalasaṅga*, den „Hang nach Frucht". Sie müht sich, in immer erneuten Anläufen uns klarzumachen, daß damit die inneren Kräfte auf den falschen Punkt gerichtet sind. Das Hängen am Nutzen, der aus dem Werk erwachsen soll, das Verlangen nach Frucht raubt dem menschlichen Handeln seine befreiende Kraft. Er verstrickt sich durch sein Handeln nur immer tiefer in Gebrechen und Schuld. Die schaffenden Lebensströme rauschen ungefaßt an ihm vorbei, weil sein Hang nach Nutzen ihn vom Kraftzentrum des Werkes weg auf ein Neben und Außerhalb der Tat führt. Dieser Hang saugt seine besten Kräfte

aus dem Herzen seiner Tat. Dies ist eine Erfahrung, die wir selber immer wieder machen müssen. Nichts verstreut unsere Kräfte bei unserem Handeln so sehr wie das Haschen nach Erfolg und Nutzen oder der Gram über Mißerfolg und Nutzlosigkeit. Solange wir auf Nutzen den Blick richten, solange wir Anerkennung und Erfolg suchen und darum immer im Wirken auf das Draußen zielen, wird nie unsere ganze Kraft gesammelt auf die Handlung selber, auf das Werk, so daß wir restlos in der Tat, die von uns im Innersten gefordert wird, untertauchen, wie das Kind in seinem Tun, das diesem seine ganze, ungeteilte Seele gibt und so Willen und Sein in den Augenblick des gewirkten Wirkens einströmen läßt. II, 47 ff.:

„Mit dem Werke hast du es zu tun, niemals mit der Frucht der Werke. Sei keiner von denen, die um des Nutzens willen handeln. Laß dich auch nicht verführen zur Untätigkeit."
„In Anjochung (Yoga, d. h. im Innern ganz gesammelt und gestrafft) tue dein Werk und gib den Hang nach Nutzen auf, o Schätzeerbeuter. Bleibe der gleiche in Erfolg und Mißerfolg. Dieser Gleichmut heißt Anjochung."
„Weit wichtiger als die Handlung ist die Anjochung des Gemütes, o Schätzeerbeuter. Im Gemüte nimm deine Zuflucht, erbärmlich sind die Nützlichkeitskrämer."

Oder XII, 12, wo der adelig ohne Hang nach Nutzen Wirkende als der Höchste gilt:

„Denn vornehmer als fromme Übung *(abhyāsa)* ist Erkenntnis. Über der Erkenntnis steht die Versenkung. Aber höher als Versenkung ist Verzicht auf Werkfrucht, denn aus diesem Verzichte folgt der letzte Frieden."

III, 19:

„Darum vollbringe ohne Hang nach Nutzen das Werk, das zu wirken ist. Der Mensch, der ohne Hang nach Nutzen sein Werk vollbringt, erreicht das höchste Ziel."

Von dem so Wirkenden, der sich auch nicht mehr zu kümmern hat um das Urteil der Menge, sondern sein Werk tut als vom Innersten her bestimmt, heißt es II, 50:

„Der im Gemüte Angejochte schreitet hinaus über beides, das landläufige ‚Gut-getan' und ‚Bös-getan'. Darum übe

> die Anjochung. Die Anjochung gibt Geschicklichkeit zu allen Werken."

Oder XVIII, 49:

> „Wessen Gemüt frei ist vom Hang jedweder Art, wer sein Selbst ersiegt hat, sich gelöst hat von Begier, der erreicht durch die Entsagung die höchste Vollkommenheit des Befreitwerdens aus der Werkverknechtung."

Damit sind wir wieder zu einem beliebten Thema des indischen Denkens und Strebens zurückgekehrt, nämlich zu der *rechten Entsagung*, die von Vielen in der Weltflucht gesehen wurde. Nach der landläufigen Meinung war der Entsagende zum höchsten Heile geschickt. Darin gibt die Bhagavadgītā der allgemeinen Meinung recht. Ohne Entsagung, ohne Verzicht kann der Mensch nicht zum Heile gelangen. Doch erscheint in ihrer Wesensschau die Entsagung als etwas ganz anderes denn Weltflucht. Sich aus dem Weltgetriebe zu flüchten und in Abgeschiedenheit der Beschauung sich hinzugeben, ist nach der Bhagavadgītā ein Irrweg der nicht wahrhaft Frommen, der nicht zur Befreiung führt. Es ist ein von Täuschung verdunkelter Weg zur Schuldverkettung. Der recht Entsagende ist nicht der Weltflüchtige, sondern derjenige, der sich dem Werke mit allen seinen Kräften hingibt und dabei *dem Nutzen, der vom Werke* kommen soll, *entsagt. Der Yogin*, „der Anjochung Übende", ist nicht der, der meint, in tatenloser Beschauung sein Gemüt anjochen zu können, um so zum ewigen Frieden zu gelangen, sondern der, *der mit gesammeltem Gemüte, mit ganzer Hingabe und Festigkeit das ihm von den weltschaffenden Mächten aufgetragene Werk vollbringt*. Erst wer so sein Werk tut, dem Weltwerkwillen streng gehorsam, findet dann auch den Weg zu jenen stillen Stunden der Beschauung, die keine Flucht mehr aus dem Leben sind, sondern dessen Vollendung, weil das Werk gewirkt ist. Und aus dieser Beschauung kehrt der Yogin geklärt und gestärkt zum Werk zurück, bis die stillste Stunde zu ihm kommt, in der er eingeht in den ewigen Lebensgrund, in den Gott.

VI, 1:

> „Wer ohne nach Nutzen zu gieren, das Werk wirkt, das zu wirken ist, der ist ein ‚Entsagender', ein ‚Yogin'. Nicht, der kein Feuer mehr schürt, der untätig ist."

XVIII, 2:

„Die Dichter besingen das Aufgeben der begierdeerfüllten Werke als die erlösende Entsagung. Die Weisen jedoch verkündigen den völligen Verzicht auf Werknutzen als den Weg zum Heile."

XVIII, 9:

„Wenn einer das Werk wirkt, das ihm aufgetragen ist, indem er jede Sucht nach Nutzen fahren läßt, so ist das der ‚Verzicht', der entspringt aus der lichten Weltstoffenergie." (Die lichte Weltstoffenergie ist die Kraft vollendeten Seins und Wirkens.)

XVIII, 26:

„Der Täter, der frei ist vom Hang nach Nutzen, der verlernt hat, von sich zu reden, der Festigkeit besitzt und Ausdauer, der bei Erfolg und Mißerfolg sich gleichbleibt, heißt der Täter der lichten Weltstoffenergie."

Daraus folgt dann von selbst die von der lichten Weltstoffenergie durchdrungene Tat. Wer völlig vom Nützlichkeitsstandpunkt befreit ist, der erst ist fähig, so zu handeln, daß das aufbauende Werk der schöpferischen Weltmächte durch ihn geschieht. Das Bestimmende des recht Handelnden ist nicht sein augenblicklich subjektiver Wille, sondern die Substanz, aus der heraus er handelt. Alles wird hier auf eine innerste Haltung zurückgeführt, auf die Grundquellen der menschlichen Tat.

II. Kampf und Opfer als die Kernbeispiele rechter Willenshaltung bei der Tat

Es gibt zwei Arten menschlichen Handelns, in denen die hier verlangte Haltung des gänzlichen Verzichts auf Nutzen aus dem Werk am reinsten sich kundtut. Das ist der Kampf und das Opfer. Die Bhagavadgītā geht ja in ihrer Metaphysik der Tat, wie wir gesehen haben, vom Kampfe, dem „Werk" des Kriegers aus. Von brahmanischer Seite aus wird dann das Opfer unter dasselbe Licht gestellt und zwar mit Recht. Denn Kampf und Opfer sind in ihrem tiefsten Wesen eng miteinander verwandt. Der Kampf in der Schlacht ist der Einsatz des ganzen Menschen, aller seiner Kräfte, ohne Gewähr, daß ihm aus dem Einsatz ein persön-

licher Nutzen erwächst. Es ist Hingabe an das Werk in vollendetster Zusammenfassung aller Kräfte, eine Hingabe an das Ganze für das Ganze ohne Rücksicht auf das Eigene. Was aus seinem Werke folgt, kommt ja nicht mehr ihm persönlich zugute, auch wenn es dem Ganzen dient. Und der wahre Kämpfer ist doch der, der im Augenblick des Kampfes selbst noch das fernste Ziel vergißt und seine Kräfte im fordernden Augenblick verzehrt.

Auch das rechte Opfer, das den ewigen Mächten mit frommem Sinn dargebracht wird, muß in das Unsichtbare hineingeopfert werden, dessen Wirkungsgesetze wir nicht kennen, von dem der Mensch einen errechenbaren Nutzen auch nicht erwarten kann. Das rechte Opfer ist Hingabe an das Allwaltende, das mit diesem Opfer tun kann seinem Willen gemäß. Nichts darf der Mensch verlangen, nichts erwarten. Für den unerleuchteten Alltagssinn ist es verlorenes Gut. Der Erleuchtete allerdings weiß, daß kein Opfer ohne Wirkung bleibt im großen Sein und in dem eigenen Leben. So wird der Mensch im Opfer ganz auf das nicht vor Augen Liegende gerichtet. Die innersten Kräfte werden in ihm rege und dies macht den Weg frei in der Tiefe seines Herzens für jene Weltkräfte, welche die Indo-Arier Götter nannten, daß sie wirken können. In der indo-arischen Opfertheorie ist es so ausgedrückt: Das Opfer bewegt die Götter, regt sie zum Schaffen an, macht ihnen das Schaffen erst möglich im Kosmos und in der Geschichte. Durch das Opfer wird das wirkende Leben der Welt erhalten. Wer recht opfert, zweckfrei, kraftergriffen, der wirkt die rechte Tat, dringt durch zur Weite göttlicher Befreiung. III, 9 ff.:

> „Gebunden wird der Mensch von jedem Werk, es meine denn Opfer. Darum tue Werk im Opfersinn, o Sohn der Kuntī, frei vom Hang nach Nutzen."
> „Als vor uralters der Schöpfungsherr schuf die Geschöpfe, schuf er sie zusammen mit dem Opfer und sprach: ‚Durch dieses solltet ihr euch fortpflanzen, dies sei eure Wunschkuh'."
> „Durch dieses belebt die Götter, durch dieses sollen die Götter euch beleben. Indem ihr euch so im Kreise belebt, werdet ihr das höchste Heil erwirken."
> „Die Götter, vom Opfer belebt, werden euch eures Herzens Wünsche gewähren. Wer aber das Gut, das sie euch reichen, opferlos hinnimmt, der ist ein Dieb."
> „Wer ißt, was von dem Opfer bleibt als Rest, wird los aller Elendigkeit. Wer aber für sich selbst nur kocht, der ißt als Übeltäter Unheil."

„Aus der Nahrung entstehen die Wesen und aus dem Wetter kommt die Nahrung. Doch dieses entsteht aus dem Opfer. Das Opfer aber hat im Werke seinen Ursprung."
„Das Werk hat seinen Ursprung in *brahman*, dies wisse. Das *brahman* hat seinen Ursprung in dem Unvergänglichen. Als Allesdurchdringendes ist das *brahman* im Opfer fest gegründet und durchdringt alles."

Hier ist die alte Opfertheorie, nach der die Götter vom Opfer zu ihren Taten ermächtigt werden, symbolisch gewendet. Durch die Opfertat, d. h. die völlige Hingabe im Werke (das Opfer hat im Werke seinen Ursprung), werden die verborgenen Schaffensmächte rege. *brahman* selbst, der ewige Lebensgrund, wird zu seiner allesdurchdringenden Wirksamkeit im Opfer lebendig. Wer Opfer bringt, ist einbezogen in jenen großen Schaffenszusammenhang, der die Welt trägt und Geschichte wirkt. Die Bhagavadgītā geht bei allen ihren Anleitungen immer vorbei an moralischen Vorschriften hin zu den metaphysischen Gründen des Geschehens. Diese aber sind *brahman* und der Gott. Nicht selten gerät sie hier in mystisch dunkle Verse, deren Sinn sich aber uns erhellt, sobald wir die Gesamtart der Bhagavadgītā einmal begriffen haben. IV, 23 f.:

„Wer den Hang nach Nutzen überwunden hat, wer befreit ist, wessen Herz in der Erkenntnis ruht, wer sich dem Opfer widmet, des Werk fließt gänzlich hin."
„*brahman* ist das Darbringen, *brahman* der Opferguß, das *brahman* wird im Feuer von *brahman* geopfert; das *brahman* ist es, durch welches das *brahman*-Werk erreicht wird in der Entfaltung."

Und der Gott sagt von sich VIII, 4:

„Das Opfer, das im Innern wirkt, bin ich hier in diesem Körper, o Bester der Körperträger."

Also ist der Wille und die Fähigkeit, Opfer zu bringen, Werk zu wirken in voller Hingabe, der Gott selber in uns, der uns als seine Organe benützt. Wo Opferwille sich regt, da kündet sich des Gottes Gegenwart an, wo einer sich opfert, ist Er selber da.

So wundert es uns nicht, daß schließlich der Gott als das große Beispiel des rechten Handelns hingestellt wird. III, 22 ff.:

„Nichts gibt es, o Sohn der Pṛthā, das ich tun müßte in den drei Welten. Nichts, das ich noch nicht erreicht hätte und erreichen müßte. Und trotzdem bin ich immerdar am Werke."
„Denn wirkte ich nicht ohn Ermüden, o Sohn der Pṛthā, so folgten die Menschen meiner Spur an allen Enden."
„Wenn ich das Werk nicht wirkte, würden alle Welten aufhören. Und ich würde der Urheber kosmischer Verwirrung, würde die Wesen hier in die Vernichtung stürzen."
„Darum, wenn die Toren ihre Werke wirken, um Nutzen zu erlangen, so soll der Weise wirken ohne diesen Hang, nur darauf bedacht, dem Fortgang des Geschehens zu dienen."

In diesen Versen zeigt sich übrigens die unbedingte Lebensbejahung der Bhagavadgītā deutlich. Das Ende des Geschehens, ehe das Notwendige erfüllt ist, wird als Verwirrung empfunden. Darum wirkt der Gott: daß Sein sei und Leben. Dieses göttliche Wirken erhält das Sein und wirkt die Welt. Und nichts will der Gott nach der Auffassung der Bhagavadgītā, weder seine Ehre, noch sonst ein Gut; hat er doch alles in sich selbst. Er will nur wirken, weil er wirken muß.

An diesem Beispiel schule sich der Mensch. Er wird in diesen Versen aufgerufen zu der göttlichen Selbstlosigkeit, in welcher der Mensch das tatsächliche Muß des Lebens und Wirkens bejaht als ein von letztem Willen Bestimmtes. Der Nutzen, der ihm aus diesem Werk erwachsen soll, ist verschlungen von der Hingabe an den Weltwillen, der über alle ichhaften Wünsche und Ziele hinweg Geschichte wirkt in seiner majestätischen Unnahbarkeit.

Es kann keine Frage sein, daß die Wirkung der Hingabe in dieser göttlichen Selbstlosigkeit eine Lebens- und Schaffensenergie auslöst, die den Menschen befreit von allen Berechnungen und Erwartungen, und seine Kraft und Einsicht sammelt auf das Eine, das Herz der Tat. Diese tatwirkende innere Sammlung, diese kraftgesammelte Tat ist aber auch ein Mittel, innerlich in Ordnung zu kommen. Die „Tat ohne Hang" ist nicht nur ein gehorsames Wirken in dem großen Muß des Weltlaufs, das seinen eigenen Sinn hat, sondern auch der Weg zur Befreiung aus Bindungen, die nicht anders als durch die rechte Tat überwunden werden können.

III. Die Bildung des Gemüts

Wir Westindogermanen sind gewöhnt, ein tatkräftiges Leben ineinszusetzen mit einem Leben rastloser Tätigkeit. Die Indo-Arier haben eine andere Auffassung. Sie sind überzeugt, daß rechte Tat nur entspringen kann aus einem gesammelten und geklärten Gemüte, in dem die Forderung der schaffenden Urnatur gehört und das ewige Selbst erkannt wird. Wer ohne ein solches geklärtes Gemüt zu wirken unternimmt, gerät in das „Aberwerk" *(vikarman)*, seine Tätigkeit wird zum irren Wirken, in dem zwar Kräfte verbraucht und gewisse Dinge getan werden, durch das aber das „Werk" nicht gewirkt wird, nämlich das Werk, das die Urnatur, der Gott, durch uns wirken will. IV, 16 und 17:

> „Darüber, was Werk und Aberwerk ist, sind selbst oft Weise nicht im klaren. Ich will dir das Werk künden, das du erkennen mußt, um vom Heillosen befreit zu werden."
> „Was ‚Werk' ist, muß man wissen, wie auch, was Aberwerk ist. Ferner was Nichtwerk ist, denn tief verborgen ist der Gang des Werkes."

Um zur Erkenntnis dieses „verborgenen Ganges des Werkes" zu kommen, bedarf es der Schulung des Gemüts. Das Wort, das ich mit „Gemüt" übersetze, heißt *buddhi.* Es hat sich die verschiedenartigsten Übersetzungen gefallen lassen müssen und schon Humboldt beschäftigt sich in den angeführten Bemerkungen mit den Schwierigkeiten des Wortes. Sie lösen sich, sobald man sich den Wurzelwert und die Bildung des Wortes, sowie die psychologischen und philosophischen Anschauungen der Indo-Arier klarmacht. *buddhi* ist gebildet von der Wurzel *budh.* Diese Wurzel indogermanischer Herkunft bedeutet „aufwachen, innerlich wach sein, hell wachend wahrnehmen". (Es ist dieselbe Wurzel in Buddha, „der Erwachte".) *buddhi* ist ein Tätigkeitswort und bedeutet „Erwachen, Wachsein". Dieses Wachsein ist in erster Linie ein tiefinneres Klarsehen. Es ist das Erwachen zu den geheimen Wirklichkeiten und Gesetzen, die im Menschen und in der Welt wirken. Also eigentlich Tiefenerkenntnis. *buddhi* bedeutet dann ferner auch das Organ dieses inneren Wachseins und endlich dessen Inhalt, die Erkenntnis als klar bewußte Anschauung. Dieses für uns so merkwürdige Ineinander von Tätigkeit, Organ und Inhalt hat seinen Grund in

der psychologischen und philosophischen Anschauung der Indo-Arier, wonach die drei nur verschiedene Aspekte derselben Bewegung sind. Organ, Tätigkeit und Inhalt des Organs sind derselbe Wirbel der *guṇa*, der Weltstoffenergien, der im Menschen gewirkt wird und sich dann im Bewußtsein des Selbstes darstellt. Je nach dem Zusammenhang steht der eine oder der andere Aspekt im Vordergrund und muß durch die Übersetzung herausgebracht werden. Jedenfalls ist dies klar: *buddhi* vermittelt dem Menschen die Wollungen und Ziele der schaffenden Tiefenwirklichkeit der Welt. Mit Hilfe dieses Organs und seiner Erkenntnisse lenkt sie das Werden und den Gang der Geschehnisse vom Innersten her. Die wahrhaftig Schaffenden sind nur diejenigen, die mit der *buddhi* jenen ewigen Willen klar erspüren. S i e allein wirken das rechte Werk *(karman)*. Die andern wirken das Aberwerk *(vikarman)*.

Nun ist aber die *buddhi* im Menschen nicht von vornherein klar. Sie ist umhüllt von seinem Eigensein, den Eigenstrebungen und Eigensüchten. Diese gehören zum naturhaften Menschsein. Das gesunde Tier gehorcht instinkthaft jenem Urwillen, aber unter Verzicht auf Eigensein: es i s t nur als ein Exemplar der Gattung. Der Weg zum Menschen führt über ein betontes Eigensein, in dem die Sinne und der Wille frei nach der Welt greifen können, um sie zu „essen", wie der uralte indo-arische Ausdruck für die Welterfassung lautet. Wer die Welt sich zu eigen machen will, muß sie sich einverleiben. Denn Erkenntnis und Ziel letzter Wirklichkeiten, die die Welt schaffen und bilden wollen, geht nur über Weltessen und die dadurch vermittelte Erkenntnis der Welttiefe. So wird der Mensch von allen Organen zunächst hineingerissen in die Welt, wie sie sich ihm in den mannigfaltigsten Erscheinungen darbietet. Er will die Welt und wird von ihr ergriffen. Er verlangt nach ihrem ganzen Reichtum, weil er ohne ihn nicht Mensch werden kann. Und die Welt nimmt ihn in sich hinein, weil ihr Ziel der Mensch ist. In diesem Willen der freien Aneignung der Welt, dem Urwillen der Menschwerdung läuft der Mensch Gefahr, daß er den tiefen Zielwillen der Welt überhöre, daß jenes Spürorgan im Wirbel des Weltergriffenseins verunklart werde.

Darum ist die Bildung der *buddhi* strenge Forderung für den, der gehorsam werden will dem schaffenden Urgrund, damit er zu einem Menschentum gelange, das im Werke sich vollende, welches im Innersten vernommen ist. Die Bhagavadgītā hat für diese Bil-

dung das Wort *buddhi-yoga*, die „Anjochung des Gemütes" geprägt. Der Ausdruck leitet sich daher, daß man die Innenwelt zunächst erlebt als einen Bereich sehr verschiedenartiger Kräfte, die je ihr eigenes Ziel haben. Die Sinne greifen nach den Sinnendingen. Das Lustbegehren schweift in alle Bereiche und sucht Stillung. Das Denken wandert nach allen Richtungen. Die Ichkraft verfestigt sich in Eigenwillen. So wie wir die innere Welt antreffen, wenn wir bewußt in ihre Erfahrung eintreten, ist sie nicht so in Ordnung, wie sie sein müßte, damit die zentralen Kräfte ungehindert auf das „Werk" gelenkt werden können. Der Vorgang des Ordnens, der Durchformung und der Straffung der inneren Welt wurde vom indo-arischen Menschen als Zügelung, als „Anjochung" erlebt. Das Bild, das hier vorschwebt, ist ein Gespann von feurigen Pferden, die in die Zügel gebrochen werden müssen, damit der Renn- oder Kriegswagen zielsicher fahre. So heißt es schon in der Kāṭha-Upaniṣad III, 3 ff.:

> „Das Selbst, so wisse, ist der Wagenfahrer, der Körper aber ist der Wagen. Wagenlenker ist das Gemüt. Der Verstand ist der Zügel."
> „Die Sinne werden die Rosse genannt, die Sinnendinge sind ihnen die Wegeziele[8]). Das Selbst, das mit den Sinnen dem Verstand verjocht ist, nennen die Weisen den Esser (der Welt)."
> „Wer aber ohne Einsicht ist, mit einem Verstand, der nie angejocht ist, hat seine Sinne nicht in der Gewalt, wie ein Wagenlenker nicht wilde Rosse."
> „Wer aber Einsicht hat und wessen Verstand immerdar gejocht ist, hat seine Sinne in der Gewalt, wie ein Wagenlenker gute Rosse."

buddhiyoga ist also eine innere Durchbildung des gesamten Menschen mit dem Ziel, seine Gemütskraft so zu straffen, daß von hier aus sein ganzes Leben beherrscht werden kann. Darum hängt von dieser Anjochung des Gemütes das Werk ab.

II, 49:

> „Weit unter der Anjochung des Gemütes, o Schätzeerbeuter, steht das Werk. Nimm im Gemüte deine Zuflucht. — Jämmerlinge sind die Nützlichkeitskrämer."

II, 39 ff.:

„Höre nun von dem Gemüt, mit dem der Yoga sich befaßt und mit dem du angejocht die Werkverkettung überwinden wirst."
„Hier schlägt die Unternehmung nicht aus zum Verderben, noch geht das Wollen schief. Wer dieser Ordnung auch nur ein weniges erreicht, den macht sie frei vom großen Bangen."
„Hier ist das Gemüt voll fester Entschlußkraft und ungeteilt, o Kurufreude. Dem Unentschlossenen aber teilt sich das Gemüt in lauter Äste ohne Ende."

Diese Festentschlossenen, Ein-Mütigen sind klar in ihrem Zielwillen und fest in ihrem Werke. Denn in ihrem Gemüte ist die e i n e Linie deutlich sichtbar: der Urwille der Welt, der sich ihnen eindeutig kundtut. II, 54 ff. heißt ein so im Gemüte Angejochter einer, dessen Einsicht feststeht *(sthitaprajña)*.

„Wenn einer alle Begierden aufgibt, die auf den inneren Sinn einstürmen, wenn einer in seinem Selbste mit dem Selbste zufrieden ist, der ist einer, dessen Einsicht feststeht."
„Wenn einer nicht zittert vor Schmerzen, wenn er nicht nach Lust giert, wenn er frei ist von Begierden, dann heißt er ein Begeisterter festen Mutes."
„Wer an nichts sein Herz hängt, wer, wie es kommt, ob Angenehmes oder Unangenehmes sich weder übermäßig freut, noch sich dagegen sperrt, der ist einer, dessen Einsicht feststeht."

. . . .

„Wer aber an die Gegenstände draußen herangeht mit Organen, die frei sind von Lustverlangen und von Haß und die in der Gewalt des Selbstes, der gelangt fügsamen Selbstes zur inneren Ruhe."
„Wer in der inneren Ruhe weilt, dem wird Befreiung von Lust und Leid. Wo diese Ruhe das Herz erfüllt, wird das Gemüt gar bald ganz fest."

Yoga ist also nach der Auffassung der Bhagavadgītā weiter d i e F e s t i g u n g d e s G e m ü t e s z u r G e w i n n u n g e i n e s k l a r e n W e g e s f ü r d a s W e r k. Die Anjochung ist eine Durchbildung des gesamten Menschen, eine vollendete Meisterung aller Lebensäußerungen, da das Gemüt von einem ungezügelten Leben immer wieder beunruhigt wird.

VI, 17 f.:

„Wer ‚angejocht' ißt, wer angejocht sich erholt, wer in seinem Wirken angejocht sich auswirkt, wer angejocht schläft und wacht, der hat die Anjochung erlangt, die den Schmerz vertreibt."

„Wenn einer seine innere Welt gezügelt hat und im Selbst daheim ist, befreit von dem Verlangen nach den Begierdedingen, der heißt ein Angejochter."

Hier ist nicht der Ort zu einer eingehenden Darstellung des Yoga[9]). Es genügt, in kurzen Zügen die Grundabsicht dieses Weges und seiner Phasen darzustellen. Wir bezeichnen sein Gesamtziel als vollkommene Meisterung aller Kräfte bis zur höchsten Klarheit der Einsicht und zur Erfahrung des Selbstes als des Kernes der wirkenden Persönlichkeit. Seine Phasen sind gekennzeichnet durch die Stichworte: „Zügelung der Organe", „Entlüstung", „Anjochung der *buddhi*", „Versenkung" in den Gott und „Schau des Selbstes".

Hilfsmittel wie Atemübungen, und Vorübungen wie Konzentration auf einen Punkt spielen in der Bhagavadgītā eine ganz geringe Rolle. Sie dienen, wo sie genannt sind, dazu, die seelische Welt zu beruhigen, wie das z. B. durch rhythmisches Atmen geschieht, auf welches das Bewußtsein streng gerichtet wird. Die angenehme Wirkung solchen Atmens kann jeder erfahren, dem es etwa schwer wird, seine aufgeregten Gedanken zur Ruhe zu bringen. Der regelmäßige Rhythmus, die Konzentration auf ihn, das Ein- und Ausatmen selbst schaffen bald einen Zustand schöner innerer Ruhe, der die Nervenkraft schont und die Fähigkeit, sich einem Gedanken vertiefend hinzugeben, kräftigt.

Wichtig ist die Zügelung der Sinne. Es ist ein Vorgang seelisch-leiblicher und charakterlicher Gesamtzucht. Dabei ist zu beachten, daß es nach indischer Anschauung zehn Sinne gibt. Zu den 5 Wahrnehmungssinnen *(jñanendriya)*, mit denen wir die Welt „essen", gibt es fünf Tatsinne *(karmendriya)*, die aktive Funktionen ausüben und mit denen wir auch tätig in die Welt eingreifen. Diese fünf Tatsinne sind: Reden, Greifen, Gehen, Zeugen und schließlich ein uns etwas Peinliches, dem Inder aber, der den engen Zusammenhang zwischen gesunden Körperfunktionen und einer gesunden Seele noch elementarer fühlte als der Kulturmensch, Entleeren. Am besten übersetzen wir deshalb *indriya*

mit „Organ". „Zügelung der Sinne" ist die Zucht und Zusammenordnung all dieser Funktionen, so daß alle Kräfte in Ordnung und Spannkraft für das Werk eingesetzt werden können zu je dem Augenblick, wenn die *buddhi* das Muß und Wie des Werkes erkennt. Wenn e i n Sinn versagt, ist das ganze Werk gefährdet. Die ungezügelten Sinne stürzen sich auf einen Gegenstand um den andern. Leidenschaftlich reißen sie den Menschen bald dahin, bald dorthin. Man muß dabei die angeborene Leidenschaftlichkeit des ursprünglichen indo-arischen Menschen noch besonders bedenken.

II, 60 ff.:

> „Selbst wenn ein Mensch sich zügeln will, o Sohn der Kuntī, und nicht ohne Einsicht ist, reißen die wilden Organe seinen Verstand mit sich fort."
> „Darum soll er sie alle fest an die Zügel nehmen und angejocht verharren, ganz mir hingegeben. Denn wer seine Organe fest in der Hand hat, dessen Einsicht wird fest gegründet."
> „Wenn einer immer über die Gegenstände draußen nachsinnt, so wächst der Hang nach ihnen; und aus dem Hang entsteht dann die Begierde. Aus Begierde wird bald der Zorn geboren."
> „Aus dem Zorn entspringt die Umnebelung. Durch die Umnebelung wird das klare Denken verwirrt. Ist aber das klare Denken verwirrt, wird die Einsicht zunichte. Ist die Einsicht dahin, so geht der Mensch zugrunde."
> „Wenn aber einer an die Dinge draußen herangeht mit Organen, die frei sind von Haß und Lustgier und in der Gewalt des Selbstes, sein Selbst gefügsam, der gelangt zur Ruhe des Gemütes."
> „In der Ruhe des Gemütes wächst ihm die Vernichtung aller Schmerzen zu. Denn einem, dessen Herz in Ruhe steht, stellt rasch sich Einsicht ein ringsum."

Aus diesen Versen wird deutlich, daß auch da, wo die Zügelung der Sinne, vornehmlich der Wahrnehmungssinne so verstanden wird, daß sie von allen Sinnesdingen weggezogen werden sollen, so daß der Mensch völlige „Einkehr" erreicht als Vorstufe der Versenkung in die Tiefen des Gemüts, n i c h t etwa ihrer A b t ö t u n g das Wort geredet wird. Vielmehr will diese Mahnung eine Gefahr beheben, die allen Menschen hochaktiver Kultur und Geschichtsdynamik droht: daß nämlich die ungeheure Fülle der Eindrücke und Anfassungen die „Sinne", d. h. alle die in der Aktivität wirk-

samen Organe so angreift, daß ihre Kräfte geschwächt oder zerrieben und damit ihr Funktionswille zerstört wird. Es verströmt sich sozusagen alle Kraft nach außen in tausend Richtungen. Das Einsammeln der Sinne, d. h. die völlige Loslösung von den Dingen draußen, soll ihnen Ruhe schaffen. Dadurch erholen sie sich in einer wohltätigen Entspannung. Ihre Kräfte erneuern sich aus der Tiefe des seelischen Quellgrundes. So entsteht in dieser „Einsammlung" eine gesunde, kraftgeladene Spannung der gesamten inneren Welt, die sich in einer ruhedurchdrungenen und einzieligen Weltergreifung und Weltmeisterung auswirken kann.

Auch die „Entlüstung" *(vairāgya)* bedeutet hier nicht etwa eine „Abtötung des Fleisches". Vielmehr ist gemeint eine Befreiung aller Organe und des gesamten Menschen von dem Gefangensein in Lustgier. Das Bild, das in der Bhagavadgītā für diese Befreiung gebraucht wird, ist nicht etwa Töten der Sinne, sondern das Untersinken der Begierden im Seelengrunde, so wie die Ströme im Meer versinken:

> „So wie die Wasser in den Ozean strömen, der immer sich füllt und doch fest in seinen Grenzen wallt, so gelangt der, der nicht mehr in Begierden giert, zur Ruhe, wenn die Begierden in ihm entsunken sind" (II, 70).

Was hier mit Begierde gemeint ist, ist ja nichts anderes als das Verlangen des Menschen nach Lust an sich, ohne Bejahung der Tiefe und Verantwortung der Funktion, die sich in seinem Bewußtsein mit Lust verknüpft. Entsinkt diese sich isolierende Begierde in ihn, so hat sich die Lust so tief in die Funktion zurückgezogen, daß diese und der Mensch selber nicht ärmer an Kraft und Erlebnis, sondern reicher geworden sind, so wie das Meer gespeist wird von den ihm ewig zuströmenden Wassern.

An diesem Punkte ist auch jene letzte „Entlüstung" des indoarischen Menschen, der zum Wesen durchgeblickt hatte, zu erwähnen, nämlich die Abkehr von jeder religiösen Lohnsucht und von allen Himmelsfreuden. Diese sind ihrem Wesen nach nichts anderes als jene von dem Sein sich isolierenden Lüste, nach denen die Menschen gieren, die nicht leben und wirken, sondern genießen wollen. Es sind jene Unverständigen, die II, 42 ff. die „blumige Rede" im Munde führen von den Himmelsfreuden; die von Begierden erfüllt und auf Seligkeit erpicht hoffen, daß sie als Lohn

für ihre Werke eine neue Geburt im Himmel zu erwarten haben, auf alte „Vedaworte" sich stützend, die voll sind von Vorschriften über Dinge, die man tun soll, damit Genüsse und Herrlichkeit einst unser sein werden. Ihr Herz wird fortgerissen von diesen Aussichten.

Dagegen wird der gestellt, der in der Einfaltung fest entschlossenen Selbstes sein Gemüt durchklären und festigen läßt zu wahrer Einsicht und Tat. Was ihm bleibt, da wo er von letzten Dingen redet, ist die Rückkehr zu seinem Ursprung, der „höchste Gang", der mit Genuß und Lohn nichts mehr zu tun hat. Denn er bedeutet nur das Nach-Hause-Kommen zum „Wesen", das Ganz-bei-sich-Sein, das nur in sich selbst seinen Wert und seine Glückseligkeit hat, wo die Gegenstände, die genossen werden könnten, versinken im Abgrund des Ganz-beim-Selbste-Seins. XVIII, 49:

> „Wessen Gemüt frei ist vom Hang jedweder Art, wer sein Selbst ersiegt hat, sich gelöst hat von Begier, der erreicht durch die Entsagung die höchste Vollkommenheit des Befreitwerdens aus der Werkverknechtung [10])."

Damit ist er fähig gemacht, dem Lebensgrunde selbst sich so zu einen, daß er sozusagen zum Lebensgrunde wird. Er erfährt ihn so zentral und gegenwärtig wirksam, daß er mit ihm eins wird. XVIII, 50 ff.:

> „Wie nun der, der diese Vollkommenheit erreicht hat, das *brahman* erlangt, das höre von mir in Kürze, o Sohn der Kuntī, das ist das höchste Ziel der Erkenntnis."
> „Angejocht in einem gereinigten Gemüte und mit Festigkeit sein Selbst gezügelt, die Gegenstände draußen dahintenlassend, Begierde und Haß wegwerfend, auf sich gestellt, mäßig im Essen, in Rede, Körper und Verstand gezügelt, dem Versenkungsyoga hingegeben, immerdar in der Entlüstung ruhend,"
> „Von Ichhaftigkeit, Gewalttat, Überhebung, Begier, Zorn, Wut und Raffgier sich lösend, uneigennützig, beruhigt — wer so lebt, der ist bereitet, mit *brahman* eines Wesens zu werden" *(brahmabhūyāya kalpate).*
> „Ist er mit *brahman* eines Wesens geworden, gelassenen Selbstes, so grämt er sich nicht mehr, giert nicht mehr. Der Gleiche allen Wesen gegenüber, erreicht er die höchste Hingabe *(bhakti)* an mich."

„Durch Hingabe erkennt er mich, so wie ich bin in Wahrheit. Wenn er mich so in Wahrheit erkannt hat, geht er unverzüglich zur ewigen Ruhe ein."
„Indem er alle seine Werke tut, immerdar auf mich vertrauend, wird er durch meine Herablassung den ewigen unvergänglichen Ort erreichen."
„In deinem Geiste alle deine Werke in mich hinein entsagend, von mir erfüllt, laß immerdar dein Herz auf mich gerichtet sein, indem du dich der Bildung des Gemüts *(buddhiyoga)* hingibst."
„Ist dein Herz auf mich gerichtet, wirst du aller Schwierigkeiten durch meine Herablassung Herr. Wenn du jedoch in Ichhaftigkeit nicht hören willst, wirst du zugrunde gehen."
„Wenn du in Ichhaftigkeit verharrend denkst, du wollest nicht kämpfen, so ist dieser Entschluß ein Fehlgang. Die Urnatur in dir wird dich zwingen."
„Von dem ‚Werk', das dir kraft deiner Anlage verordnet ist, gebunden, wirst du, was du aus Umnebelung nicht tun willst, tun müssen wider deinen Willen."

(Wir werden hier erinnert an das tiefe Wort: „Den Willigen leitet das Schicksal, den Nichtwilligen schleift es.")

„Der Herr steht in dem Herzen aller Wesen, o Arjuna, und läßt durch seine Weltbaumacht *(māyā)* alle Wesen in dem Schaukelrade kreisen."
„Zu ihm nimm deine Zuflucht mit deinem ganzen Sein, o Nachkomme des Bharata. Durch seine Herablassung wirst du die höchste Ruhe, die ewige Stätte erreichen."

In dem übersetzten Abschnitt ist auch das Thema angeschlagen, das die ganze Bhagavadgītā durchzieht, das der *bhakti.* Das Wort ist abgeleitet von einer Wurzel *bhaj,* mit dem griechischen φαγεῖν verwandt, und bedeutet im Medium „als Teil empfangen, genießen, sich hingeben an, liebend und vertrauend sich jemand verbinden, teilhabend sich mitteilen". *bhakti* ist darum schwer zu übersetzen. Meistens wird es mit „Liebe" oder „Glaube" wiedergegeben. *bhakti* ist beides. „Liebend gläubige Hingabe" gibt darum etwa den Grundgehalt des Wortes wieder. Doch *bhakti* ist noch mehr, es ist eine Verbindung des innersten Wesens mit der schaffenden Wirklichkeit der Welt, die unendliches Vertrauen, Sicherheit und Seligkeit wirkt und in tätiger Hingabe sich vollendet.

Die Färbungen der *bhakti*-Religion sind sehr verschieden. Es gibt Epochen und Bereiche, wo *bhakti* sich zu glühender Liebes-

mystik steigert wie etwa im Kṛṣṇa- und Rādhā-Kult der indischen Spätzeit. Hier in der Bhagavadgītā ist zwar das mystische Gefühl sehr lebendig. Aber entscheidend ist die Forderung der *bhakti*-durchdrungenen Tat, die ein Verhältnis strenger Verantwortung dem welt- und geschichtewirkenden Gott gegenüber schafft. Es ist allerdings eine Verantwortung, die von dem beseligenden Bewußtsein durchdrungen ist, daß die hier geforderte Tat nicht einfach eine Pflicht subjektiven Willens, sondern ein vom ewigen Willen getragenes Werden ist. Sie ist ein Ruhen im Gott bei strengster verantwortungsbewußter Aktivität.

Diese Hingabe an den Gott ist also eine tätige im Werk und eine beschauliche in der Einkehr. In dieser Einkehr versenkt sich der Mensch in Gott. Er „sinnt über ihn nach". Aber nicht intellektuell diskursiv, sondern intuitiv sinnend. Dieses Nachsinnen wird *dhyāna* genannt. Der Vorgang ist ein lebendig-innerliches Sicheinbeziehenlassen in die großen Erkenntnisse der Weisen über das Wesen der Welt und das Wirken der letzten Mächte. Es ist aber mehr als dies; es ist die lebendige Berührung der ganz gesammelten und gelösten Seele mit jenem Wesen selbst. Dem Sinnenden, der vom Werke herkommt und zum Werke hinstrebt, erweist sich das alte Weistum als Wahrheit und als Gegenwart. Darum gehen ihm von seinen eigenen Werken her im Sinnen neue Wahrheiten auf. XII, 6 ff.:

> „Die aber alle Werke in mich hinein entsagen, ganz mir hingegeben, mit einer Anjochung, die von allem andern frei ist, die mich in Versenkung ehren",
> „denen bin ich ein Entheber aus dem Meer des Todeskreislaufes. Nicht lange lasse ich auf mich warten, o Sohn der Pṛthā, wenn sie ihr Herz wohnen lassen bei mir".
> „In mich laß deinen Sinn eingehen, in mich versenke dein Gemüt, dann wirst du von dem Augenblick an in mir wohnen ohne Zweifel."

Die vollendete Einkehr wird in der Yoga-Tradition *samādhi* genannt. Ich übersetze diesen Fachausdruck mit „Einfaltung". Während im überlegenden Denken und in der Tätigkeit alle Kräfte und Fähigkeiten sich ent-falten, herrscht am Ort der stillen Einkehr hehre Ruhe. Alles ist nur Sein und Schau. Die Kräfte und Fähigkeiten sind eingefaltet. Es ist der Ort und die Zeit, wo „lauter reden alle lebendigen Brunnen". Diese Erfahrung wird wohl er-

leichtert dadurch, daß der Mensch auch äußerlich immer wieder in die Stille geht und sich Zeit nimmt zur Einkehr. Aber sie ist durchaus nicht auf diese Augenblicke beschränkt. Jene Einkehr ist ja nicht einfach ein leiblicher und seelischer Ruhezustand. Vielmehr ist sie eine Gemütsverfassung, die plötzlich auftauchen kann in angestrengtester und oft gefährlichster Tätigkeit. Während der seelische und körperliche Organismus aufs höchste angespannt ist und wir von vielen Gefahren umlauert, von schwerer Sorge beschattet werden, breitet sich plötzlich vom Innersten her eine unendliche Ruhe aus und steht in schweigender und lösender Gegenwart über uns und um uns. In ihr sehen und hören wir tiefste Dinge mit einer seltenen Klarheit. Erkenntnisse steigen in uns auf über das Wie und Wohin unseres Weges. Zusammenhänge unseres Seins und Tuns werden uns klar, die uns bislang ganz verdeckt waren. Und wir selbst ruhen in einem unerschütterlichen Wesen, das von all diesem Getriebe, von keiner Gefahr und keiner Sorge berührt wird, wenn auch „wir" es sind, die wir in dieses Getriebe hineingezogen, die wir bedroht und belastet sind. „Wir" erfahren uns in solchen Augenblicken noch als ein anderes. Es tritt uns ein „Unser-Wesen" entgegen, das ganz anders ist als dieses alles, mit einer Unerschütterlichkeit so groß und unbegreiflich, daß wir vor ihm erschauern als vor einem Seltsamen, vor einem „Wunderding".

IV. Die Polarität von Wirken und Beschauung

Die Indo-Arier haben schon sehr früh, wie oben gezeigt, bestimmte Hilfsmittel entdeckt, welche imstande sind, die „Einkehr" zu erleichtern. Diese Hilfsmittel sind der indischen Seelenhaltung und dem indischen Raum angepaßt. Sie können nicht einfach in unseren Raum übertragen werden. Die Versuche, Yoga-Methoden indischen Stiles unbesehen bei uns einzuführen, müßten Schaden anrichten. Aber eine wesensgerechte Erforschung dieser Hilfsmittel vermittelt uns Fingerzeige für eine aus unserem eigenen Wesen geborene innere Schulung, für eine Bildung des Gemütes, ohne die es wahres Werk nicht gibt. Übrigens ist dabei immer zu bedenken, daß der in der Bhagavadgītā beschriebene Yogin, der „Anjochende", ein Kämpfer ist, dem die Stunden der Beschauung nur dazu dienen, den Kampf mit dem Leben tatkräftiger und einsichtiger aufzunehmen. Erst wenn der Lebenskämpfer seine ihm gestellte Aufgabe ganz erfüllt hat, wenn er sicher sein darf, daß ein von ihm

gezeugtes und erzogenes nachfolgendes Geschlecht das „Werk“ weiterführt, zieht er sich ganz in die Stille zurück, um schließlich in der Versenkung in seinem Gotte oder in der letzten Wirklichkeit aufzugehen. Dabei wirken zwei Kräfte mit. Der indo-arische Mensch hat ein starkes Gefühl für den Rhythmus der Generationen. Er weiß, daß auch der Tatkräftigste und Lebendigste, wenn er ein gewisses Alter überschreitet, nicht mehr vermag, lebendig genug in dem Rhythmus einer neuen Zeit mitzuschwingen. So überläßt er den nachdrängenden Kräften nicht ungern die neu zu erfüllenden Aufgaben. Das Sichhängen an den Lebenskreis ist hier, wo tiefe Einsicht in die Gesetze des Lebens waltet, nicht das Selbstverständliche, sondern die Loslösung. Dann aber war im indo-arischen Menschen der Drang nach Unbedingtem so lebendig, daß er gern Vorletztes denen überließ, denen dieses den Kerngehalt ihres Lebens ausmachte. So hoch er Leben und Wirken wertete, über allem stand doch die Frage nach der einen letzten Wirklichkeit, das Verlangen nach dem beseligenden Geheimnis des Überseienden, des ganz Anderen, mit dem vereinigt zu werden Vollendung und Überwindung alles Erdenwirkens und Weltseins zugleich war. Doch kann diese Vereinigung erst geschehen, wenn der Mensch die Aufgabe erfüllt hat, die ihm im Weltlauf gestellt ist: Im Wirken des von den schaffenden Mächten geforderten Werkes sein „Selbst zu ersiegen“. Dies gelingt ihm nach indo-arischer Anschauung erst in vielen Verwandlungen, in denen er von Geburt zu Geburt schreitet. Solange dieses Endziel nicht erreicht ist, weiß er, daß er, auch wenn er im Tode sich dem Lebensgrunde eint, zu neuem Wirken bestimmt ist. So empfindet er, wo ihm in erschütternden Erfahrungen ein Vorschmack jener Vereinigung geschenkt wird, die Forderung zum Wirken in diesem Leben. Die Welt und das Leben werden ihm gegenwärtiger in solcher Erfahrung, die ihn nicht nur ihrem Verhaftetsein entnimmt, sondern ihn auch tiefer im Lebensgrund verwurzelt. Beschauung, Einkehr sind hier Vorbereitung zur Tat. So gilt für jeden, der noch auf dem Wege ist, nicht die Losung: Entweder Wirken oder Versenkung, sondern beides: sowohl Einkehr, wie Welthinkehr, Beschauung, wie Tat. Die Verbindung beider zu einer polaren Spannung ist letzten Endes das große Geheimnis aller aus dem Grunde schaffenden Menschen.

Das Problem, das hier angefaßt ist, entspringt nicht irgendeiner menschlichen Willkür oder einer Zeitströmung, sondern hat seinen Grund in den beiden Strebungen, die dem Menschenwesen seine schaffende Dynamik geben und die ja auch die moderne Psychologie, da wo sie vermochte, den Blick unter die Oberfläche seelischer Erscheinungen zu senken, entdeckt hat. Wenn C. G. Jung, zunächst ganz unbeeinflußt von indischer Gedankenwelt, dafür die Ausdrücke Introversion und Extraversion geprägt hat, die ich mit „Einkehr" und „Welthinkehr" wiedergeben möchte, so hat er damit ein Grundgefüge des Menschenwesens gekennzeichnet. Wohl nirgends besser als eben in der Bhagavadgītā ist in zahlreichen Versen die lebensorganische Verbindung der beiden Strebungen angedeutet und gekennzeichnet.

Damit führt die Bhagavadgītā weit hinaus über den Bereich religionsgeschichtlicher oder religionsphilosophischer Betrachtung. Hier sind menschliche Grunderkenntnisse ans Licht gekommen, die von lebenswichtiger Bedeutung für uns alle sind, besonders in der heutigen Epoche des Westindogermanentums mit seinem gewaltigen Drang nach Gestaltung in der äußeren Welt. Was der indoarische Mensch erkannt hat, gilt für diesen Menschen von heute in ganz besonderem Maße: Im Rhythmus zwischen diesen beiden Strebungen, in der polaren Spannung zwischen Welthinkehr und Einkehr in die Seele liegt das wahre Leben. Denn nur hier werden alle Kräfte entbunden. In der Einkehr sammelt sich die Kraft und Erkenntnis der geheimen Werde- und Schaffensgesetze, quellen die Tiefengründe auf. In der weltbejahenden Tat gestalten sich diese Kräfte zu gemeinschaft- und geschichtebauender Wirkung. In diesem Rhythmus gibt es keine verkrampfte Leidenschaft, kein ungelöstes Pathos der Aktivität, das so viel Aberwerk hervorbringt. Hier ist die vollendete Lockerung im Strömen der schöpferischen Kräfte. Erst wenn das innere Wesen so gelöst in naturklarer Ruhe schwingt, durchdringen die tiefen schöpferischen Kräfte jede Willensregung und jede Handlung in kraftgelassener Straffung. Dies ist wahre Bildung des Gemüts und rechte Haltung des Willens. Ganz dem Werke hingegeben lebt der so Gebildete losgelöst von allen Berechnungen und Erwartungen und sammelt alle Kraft und Einsicht auf den einen Punkt der urgewirkten Tat. Und diese Tat befreit auch das Selbst. Hemmungen und Verknotigungen der Seele lösen sich, weil die ganze innere Welt hineingezogen

wird in diesen Rhythmus der Lebenskräfte. Tote Bereiche werden lebendig, Verstarrungen zerbrechen, das ganze Wesen des Menschen kommt in lebendigen Fluß. So kann die Gewalt des Selbstes Sein und Wirken ganz durchdringen. Der Mensch wird geschickt zum „höchsten Gang".

Es darf hier noch zum Schluß auf ein großes geschichtliches Beispiel der Vereinigung von Beschauung und Aktivität hingewiesen werden. Dies ist der japanische Kriegeradel der Samurai, der ursprünglich das japanische Reich gebaut hat und dessen Kräfte es auch heute noch tragen. Wer je glaubt, in der Beschauung Gefahr für ein Leben der Tat sehen zu müssen, der wird sich an diesem Beispiel von seinem Irrtum heilen lassen. Und im germanisch-deutschen Bereiche ist Eckehart ein überzeugender Beweis für die Tatsache, daß Einkehr und Wille zu Werk, zu Welt und Leben sich vereinigen zu höchster Gestaltung und zu reinstem Wirken.

Kapitel 4.

Der Durchbruch zum Selbste

Die Ersiegung des Selbstes ist nach der Bhagavadgītā das Ziel der Menschwerdung. Wer es nicht erreicht, gelangt auch nicht zu seinem Werke.

Das Problem des Selbstes, sein Wesen, sein Zusammenhang mit der Welt und mit ihrem letzten Seinsgrund ist ein uraltes Erfahrungs- und Denkproblem der Indo-Arier. Es ist keine Frage, daß dieses Problem in die indogermanische Vorzeit der Indo-Arier zurückgeht. Denn wie die Indo-Arier in ihrer ältesten Literatur ins Licht der Geschichte treten, haben sie schon zwei festgeprägte Ausdrücke für das Selbst, die einen nicht geringen Inhalt aufweisen, *ātman* und *puruṣa*. Die Ableitung der Worte ist nicht eindeutig; sie braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Zu übersetzen sind die beiden Worte mit „Selbst" *(ātman)* und mit Mensch *(puruṣa)*. Und da *puruṣa* in diesem Zusammenhang den innersten Wesenskern des Menschen meint, ist die Übersetzung „Mensch-an-sich" angebracht. Die zwei Worte für Selbst stammen wahrscheinlich aus zwei verschiedenen indo-arischen Religionsbereichen, die schon in vedischer Zeit sich miteinander vereinigt hatten. Und zwar scheint das Wort *puruṣa* aus einem Bereich ausgesprochen personalistischer Reli-

giosität zu stammen, während *ātman* einem Bereich zugehört, der eine Neigung zum Überpersonalen hat, das mit *brahman* bezeichnet wird. Die Wurzeln dieser Entwicklung sind nicht mehr aufzudecken.

Später werden die Ausdrücke weithin wahllos nebeneinander verwendet, wobei jedoch, soweit nicht getrennte Traditionsstücke der beiden Bereiche sich fortpflanzten, die ursprüngliche Herkunft offenbar gefühlsmäßig gewittert wurde, so daß *puruṣa* im allgemeinen für jenen in voller Bewußtseinsklarheit auftauchenden Ichkern, *ātman* mehr für den letzten Seinsabgrund des menschlichen Wesens benützt wird.

Die Grunderkenntnisse über den *puruṣa* und den *ātman* sind schon in vedischer Zeit in den Ansätzen vorhanden. Der *puruṣa* wohnt in der Welt als gewaltiger Ur-puruṣa (Ṛgveda X, 90) wie auch in den einzelnen Wesen im Menschen, ja selbst in den Pflanzen (Ṛgveda X, 51, 8) als das Sein tragende und das schaffende Selbst. Ein sehr altes Lied des Atharvaveda enthält einen Vers, durch den noch der ursprüngliche Schauer der Entdeckung des *ātman* im Herzen rieselt: Av X, 8, 43 = X, 2, 32:

> „Eine neuntorige Lotosblume von den drei Weltstoffenergien *(guṇa)* umhüllt (das Herz ist gemeint) — was für ein schaurig Wunderwesen, Selbsthaft *(yakṣam ātmanvad)* in ihr wohnt, wahrhaftig, die Brahman-Wisser wissen es."

Schon in den Āraṇyakas, vor allem aber dann in den Upaniṣaden enthüllt sich Wesen und Wirken des Selbstes in zunehmender Mannigfaltigkeit und Tiefe. In der Kāṭha-Upaniṣad II, 18 ff. wird das Wesen des Selbstes so beschrieben *(ātman* und *puruṣa* sind männlichen Geschlechts):

> „Nicht wird er geboren, noch stirbt er. Nicht ist dieser Seher irgendwoher, noch ist er irgendeiner geworden. Ungeboren, ewig, immerwährend ist der Uralte, nicht wird er vernichtet, wenn der Leib vergeht."
> „Wenn der Töter meint, daß *er* töte, wenn der Getötete meint, *er* sei tot, so fehlt beiden das rechte Wissen. *Er* tötet nicht, noch wird er getötet."
> „Kleiner als ein Atom, größer als ‚das Große' ist das Selbst, in dem Verborgenen der lebendigen Welt versteckt. Der Wunschlose schaut, von Gram befreit durch die Herablassung des Schöpfers, die Herrlichkeit des Selbstes."

„Er sitzt da, er wandert in die Ferne, er ruht und schweift doch überall. Wer vermag den Gott, der Wonne ist und doch nicht ‚Wonne' zu begreifen außer mir?"
„Wer den Körperlosen in den Körpern, den Beständigen in den Unbeständigen, den großen allgewaltigen *ātman* erkennt, der wird ein kühner Weiser und grämt sich nicht mehr."
„Der *ātman* ist nicht durch Belehrung zu erfassen, noch durch Verstand, auch nicht durch viel heiliges Wissen. Wen er erwählt, von dem ist er zu fassen. Dem enthüllt der *ātman* sein Wesen."
„Wer aber nicht lassen kann vom bösen Wandel, nicht die innere Ruhe gewinnt und nicht die Sammlung, wer mit seinem Denken in Unruhe bleibt, der kann ihn nicht kraft der Erkenntnis erreichen."

Die Bhagavadgītā stellt das Selbst, wie wir gesehen haben, als die letzte Menschenwirklichkeit über alle Tragik des Lebens, damit der Mensch von diesem unerschütterlichen Grunde her sie meistere. Die Fortsetzung der früher angeführten Bhagavadgītā-Verse, die auf das alte Weistum über das Selbst zurückgreifen, lassen die befreiende Gewalt des Wissens und der Erfahrung vom *puruṣa* überall deutlich spüren.

II, 23 ff.:

„Kein Schwert verwundet ihn, Feuer verzehrt ihn nicht, das Wasser ersäuft ihn nicht, die heißen Winde versengen ihn nicht."
„Ewig ist er, alles durchdringend, ein Pfeiler, unverrückbar und immerwährend."
„Jenseits des Weltseins *(avyakta)*, unausdenkbar, keiner Wandlung unterworfen. Darum, wenn du diesen kennst, brauchst du dich nicht zu grämen."
„Und wenn du meinst, daß ewig er geboren wird und ewig wieder stirbt, so brauchst du darum dich nicht zu sorgen, Großarmiger."
„Denn dem Geborenen ist das Sterben sicher und dem Gestorbenen die neue Geburt. Dies ist der Kreislauf, der nie aufhört, darum brauchst du nicht zu klagen."
„Im unentfalteten Urgrund der Welt haben die Wesen ihren Anfang. In der Entfaltung sind sie als in ihrer Mitte. In den unentfalteten Urgrund sinken sie am Ende wieder zurück. Wozu also der Jammer?"

Die innere Welt des Menschen ist ein großer Kosmos, in dem das Selbst als erhabene höchste Realität wohnt und lenkt. III, 42 f.:

„Hoch erhaben nennt man die Sinne. Höher als die Sinne ist der Verstand. Über dem Verstande steht das Gemüt. Der aber höher ist als das Gemüt, das ist Er.“
„Wenn du zu ihm erwacht bist und dein Selbst mit deinem Selbste gefestigt hast, kannst du den Feind besiegen, o Starkarmiger, der schwer zu berennen ist, die Welt der Begierde.“

Dieses Selbst ist der stille Lenker und Lichtgeber der inneren Welt. VI, 18 ff.:

„Wenn einer seine innere Welt gezügelt hat und im Selbste steht, wenn er ganz befreit ist von dem Verlangen nach den Gegenständen der Begierde, dann wird einer ein Angejochter genannt.“
„Wie eine Flamme an einem windgeschützten Orte, die nicht flackert — dies Gleichnis ist uns überliefert vom Selbst des Yogin, der seine innere Welt gezügelt hat und die Anjochung übt des Selbstes.“
„Wo die innere Welt zur Ruhe kommt, durch Yoga-Übung streng bewältigt, wo einer im Selbste zufrieden weilt, das Selbst mit seinem Selbste schauend“,
„wo einer die überschwengliche Lust kennt, die alle Sinne übersteigt und nur vom Gemüt noch ergriffen werden kann, der steht fest und wankt nicht mehr vom Wesen.“
„Wo einer den Gewinn erlangt, in dessen Besitz er weiß, daß keinen höheren es gibt, wenn er in ihm feststehend auch nicht von einem harten Schmerze wankend gemacht wird, das ist eine Anjochung, die Befreiung ist vom Schmerzverhängtsein.“

Solange der Mensch nicht zur Erfahrung dieses Selbstes durchgebrochen ist, ist sein Wesen verwirrt und sind seine Kräfte gestört. Die Unerlöstheit seines Selbstes wirkt sich hemmend und unheilvoll aus. Das Selbst ist gegen ihn, wenn er es nicht kennt und anerkennt, wie es auch der zuverlässige Freund und Helfer ist, wo es wirken darf mit seiner unversieglichen Lichtgewalt. Nun führt aber kein Weg zu ihm, als es selbst. Dies ist die Paradoxie der Schau des Selbstes. Es ist kein Gegenstand, der auf irgendeine Weise sozusagen außerhalb ihm selbst angeschaut werden könnte. Es ist ein Sein, in das man eintritt. Will man es schauen, so muß man es sein. Der Mensch muß zu einer zentralen Sammlung kommen, soll er zu ihm gelangen. VI, 5 f.:

„Mit seinem Selbst erfasse man das Selbst. Das soll man nicht niederhalten. Ist doch das Selbst des Selbstes Freund,

> ist doch das Selbst des Selbstes Feind."
> „Das Selbst ist Freund des Menschen Selbste, durch den das Selbst mit Selbst ersiegt wird. Doch wer das Selbst nicht hat entdeckt, dem ist sein Selbst in Feindschaft waltend als ein Feind."

Auf die erlösende Wirkung, die von der Erfahrung des Selbstes ausgeht, ist schon oben hingewiesen worden. Wer nicht durchschaut zum Selbste und seiner kosmischen Tiefe, der richtet sein Augenmerk auf den unmittelbaren Gefühlscharakter und die Folge seiner Handlung, soweit dies ihn betrifft. Darum bleibt er ichhaft gebunden. Wer aber zum Selbste, zur seelisch-geistigen Tiefe, zum Innersten, zum überempirischen Sein durchdringt und dort jene abgründige Realität entdeckt, die er im Kerne ist, der wird hineingezogen in jene lichtstille Gemeinschaft, in der ihm Ruhe und Sicherheit zuströmt, völlige Befreiung von der Bindung an das Vorläufige. Er sieht nicht nur sich selbst, sondern auch sein Werk verwurzelt im Gesamten. So durchdringt ihn eine unerschütterliche Klarheit und Freiheit, löst die Knoten, befreit die Kräfte, stählt den Mut, läutert die Strebungen, weitet den Willen. Die Schau des Selbstes verbindet den Menschen in der Tiefe mit der Urmacht. Denn das Selbst ist die Gegenwart der Urmacht im vergänglichen Menschen. So wirkt das Selbst jene letzte Hingabe des Menschen an das Allwirken, und die radikale Gelassenheit der Gottnatur durchdringt Wesen und Werk. Da, wo diese Erfahrung in ihrer ganzen Tiefe und Wucht realisiert wird, wird keine Kraft mehr verbraucht, es sei denn auf das unmittelbare Geheiß des ewigen Lebensgrundes. Hier sehen wir den Wert der *puruṣa*-Metaphysik und -Erfahrung für die Tat.

III, 17 ff.:

> „Für den Menschen aber, der am Selbst sich freut, am Selbste Genüge findet, im Selbste zufrieden lebt, für den gibt es kein Muß mehr des Tuns."
> „Er sucht keinen Zweck mehr, weder im Tun, noch im Lassen. Und kein Wesen ist ihm Mittel mehr zur Zweckerreichung."
> „Darum wirke immerdar das Werk, das dir zu tun bestimmt ist, ohne Hang. Der Mensch, der ohne Hang das Werk wirkt, erreicht das Höchste."

Es sei hier nur noch angedeutet, daß am Problem des Selbstes und seiner Erfahrung das indo-arische Problem der

Freiheit hängt. Unbedingt frei ist dies Selbst darum, weil es im Grunde gänzlich außerhalb der Zwangsverkettung des Weltgeschehens steht. Daß es trotzdem in ihm wirkt und durch es zu sich selbst kommt, ist ein schweres philosophisches Problem. Es ist die schwierige Frage, die auch Kant durch sein Postulat des intelligiblen Ichs zu lösen versucht hat. Und es ist auffallend, wie im Grunde Kant dieses intelligible Ich so auffaßt, wie das indo-arische Denken den *ātman* und den *puruṣa*. Wenn wir uns nicht zufrieden geben wollen mit der Annahme, daß hier dasselbe rassisch bestimmte Denken am Werke ist, das auf jeden Fall hier mitgewirkt hat, so können wir zu keinem andern Schluß kommen als zu diesem, daß, wenn in zwei so weit auseinanderliegenden Bereichen, die nicht in irgendeinem geschichtlichen Zusammenhang miteinander stehen, dieselben letzten Schauungen auftauchen, nichts anderes als die Wahrheit geschaut sein kann[11]). Daß die Schau und die Lehre von diesem Selbste sich durch die ganze indogermanische Welt erstreckt, ist eine Tatsache, die männiglich bekannt ist. Eckeharts *homo nobilis*, sein „göttliches Fünklein" und wie die Ausdrücke alle lauten, die er für dieses Geheimnis geprägt hat, sind im Grunde nichts anderes als eben der *ātman* und der *puruṣa*. Wo indogermanisches Denken in die Tiefe stieß, da fand es diesen unerschütterlichen Grund, auf den sich Werden und Werk des Menschen aufbaut. Darum ist die Suche nach dem Selbst eine der großen Angelegenheiten der indogermanischen Geistesgeschichte.

Kapitel 5.

Der metaphysische Grund des Werkes

Der Mensch erlebt sich selbst als den Wirker seiner Werke. Die Tat liegt auf ihm als dem Verantwortlichen. In dieser Erfahrung tut sich sein Eigensein kund, seine Funktion als gestaltende Gewalt in der Geschichte. Die Bhagavadgītā tut dieser Überzeugung keinen Abbruch. Sie legt auf den Menschen die volle Verantwortung für sein Werk und stellt ihn vor die Tatsache, daß er frei ist, gutes und böses Werk zu wirken. Sie hat darum auch die Frage anfassen müssen, wodurch der Mensch sich zwingen läßt, dem Wirken der die Ordnung setzenden Weltmächte sich zu entziehen. Aber das Problem des Bösen ist von ihr nicht in moral-philoso-

phischen Erwägungen behandelt worden, denen sie, wie überhaupt das indo-arische Denken, abhold ist; sondern sie hat versucht, in Bildern den Menschen eine Ahnung zu vermitteln von den metaphysischen Tiefen, in denen das Wirken und damit auch der Drang zum „Bösen" wurzelt. III, 36 ff.:

„Wodurch verjocht, o Sproß des Vṛṣṇi, gerät jener Puruṣa hinein ins Böse, selbst wider seinen Willen, gleichsam von einer Macht gezwungen?"

Der Erhabene sprach:

„Die Begierde und der Groll, die aus der glühenden Weltstoffenergie *(rajas)* stammen, große Fresser sind sie, ein großes Unheil. Wisse, daß sie hier die Widersacher sind."
„Wie das Feuer vom Rauch umhüllt wird, der Spiegel vom Schmutz getrübt ist; wie der Keim im Mutterschoß von der Eihaut umhüllt ist, so ist von ihm diese Welt *(idam)* umhüllt."
„Von ihm ist die Erkenntnis des Erkenners umhüllt als von einem ewigen Widersacher. Von ihm, der in Form der Begierde erscheint, o Sohn der Kuntī, wie von einem trüben Feuer."
„Die Sinne, der Verstand und das Gemüt werden sein Sitz genannt. Durch diese verwirrt er, die Erkenntnis verhüllend, den Körperbesitzer."
„Deshalb, o Bharata, halte als erstes deine Sinne in Zucht und gehe an gegen das Unheil, das Erkenntnis und Wissen vernichtet."

Der Widersacher des *idam* (Vers 38), d. h. der Welt in ihrer diesseitigen Erscheinung ist also die glühende Weltstoffenergie *(rajas)* in ihrer menschlich eingeengten Form, die Begierde und Groll genannt wird. Sie sind es, die den Menschen in Sinnenwelt und Gemeinschaft ichisch binden und darum die klare Erkenntnis, die zum rechten Werke führt, hindern. *rajas* ist auch die Weltstoffenergie, aus der alle große Aktivität entspringt und jede gewaltige Leidenschaft. Als solche ist sie Bildner der Welt in ihrem Drängen nach Sein und Geschehen. Aber da, wo sie im genußgierigen und in Ichhaftigkeit grollenden Menschen in ihrem freien Strömen aufgehalten wird, wird sie zur schweren Hemmung des Werkes. Diese Weltenergie verfängt sich sozusagen in der menschlichen Eigensucht und wird so zum Widersacher des rechten Werkes, zum

Unheil seines Daseins. Irgendwo in diesem ichbeschränkten Kreis muß also der Verursacher dieses Unheils sitzen. Wer es sei oder was, wird nicht gesagt. Dies bleibt ein undurchdringliches Rätsel. Es kann nur vom tätigen Menschen gelöst werden. Denn in der Tat erlebt der Mensch das Beglückende, daß er jenem Widersacher nicht hilflos preisgegeben ist — er kann ihn meistern. Der Grund dieser Meisterung liegt, wenn wir die Bhagavadgītā deuten wollen, in der Metaphysik des Weltwirkens überhaupt. *rajas* ist eine Wirkungsform der weltbauenden Urnatur, in deren mütterlicher Obhut alle Wesen werden und wirken und in die sie wieder zurücksinken. Warum sie jene Hemmung gewollt, bleibt ewig dunkel. Daß sie sie lösen will, liegt in ihrem Ziel begründet. Denn jeder ist berufen, zum Selbste zu genesen, und jeder wird dieses Ziel erreichen. Sie ist die Wurzel, aus der jene Hemmung wächst und die Kraft, die sie vernichtet. Das Böse, die Macht, welche den Menschen zwingt, einen anderen Weg als den der bauenden Tat und der inneren Befreiung zu gehen, ist eine Wirklichkeit der Erfahrung, deren psychologische und metaphysische Erklärung verdeckt bleibt. Aber ebenso wirklich ist die Bewältigung dieses Rätsels. Nicht durch theoretische Versuche der Enträtselung, sondern durch die Tat, die Ordnung wirkt und beweist, daß das „Böse" seinen Sinn hat im Gesamtwirken der Urnatur. *rajas*, in dem das Böse gründet, ist sie selbst in ihrer weltbauenden Gewalt und in ihrer hindernisschaffenden Vorsicht, die zur Freiheit des Selbstes führt.

Wir sind damit zu der Frage nach dem metaphysischen Grunde alles Wirkens überhaupt gelangt. W e r w i r k t d a s W e r k d e r W e l t ?

Die Antworten, welche die Bhagavadgītā auf diese Frage gegeben hat, sind verschieden, je nach der religiösen und philosophischen Sicht der einzelnen Abschnitte, die teilweise verschiedenen Zeiten und Bereichen angehören. Doch liegen sie alle in derselben Richtung: d e r W i r k e r d e r T a t i s t n i c h t d e r M e n s c h i n s e i n e r s u b j e k t i v e n M e n s c h l i c h k e i t. E r s e l b e r i s t n u r e i n T e i l i n d e m g e w a l t i g e n S c h a f f e n s w i l l e n d e s G e s a m t e n. D i e t i e f s t e n W u r z e l n s e i n e s H a n d e l n s s i n d d o r t i n j e n e n t i e f e n G r ü n d e n d e s W e l t w i r k e n s. Dies ist der Sinn jenes Satzes IV, 17: „Der Gang des Werkes ist tief verborgen."

Jener kosmische Schaffenswille wird je von verschiedenen Gesichtspunkten her verschieden gesehen. Und er ist doch einer. Recht verstanden und im letzten Grunde ist es der Gott selber in seinen verschiedenen Seins- und Wirkungsformen. Die die Welt wirkende und im Menschen wohnende und fordernde kosmische Urmacht wird in der Bhagavadgītā am häufigsten *prakṛti* genannt. Das Wort heißt einfach „Hervorbringung, Schöpfung". Es kommt schon in der Śvetāśvatara-Upaniṣad (IV, 10) vor und wird dort mit *māyā* ineinsgesetzt. *māyā* heißt aber ursprünglich die Wunderkraft eines Gottes, in kosmischer Wendung die wunderbare Weltbaumacht der ewigen Mächte. *prakṛti* ist darum das kosmische Werden und Schaffen. Im Laufe der indischen Geschichte ist *prakṛti* sehr verschieden gesehen worden. Ihre Auffassung wechselt von einem unpersönlichen Werdeprozeß im Weltall bis zur persönlichen Gottheit. Die Allmutter, die ewige Göttin, die als in der Welt Schaffende dem überweltlichen Gotte beigeordnet ist, ist besonders in der Epoche des indischen Mittelalters stark in den Vordergrund getreten. In dieser Form hat *prakṛti* die Gemüter vieler Generationen von Gläubigen durchaus beherrscht. Hier in der Bhagavadgītā wird *prakṛti* sehr selbständig gefaßt, aber nirgends ist die enge Verbindung mit dem Gotte gelöst. Es ist des Gottes *prakṛti*, seine schaffende Erscheinungsform in der Welt. Ich übersetze daher das Wort mit „Urnatur" (die Übersetzung „Materie" ist ganz irreführend). Sie ist es, die wirkt. III, 27 f.:

> „Allüberall werden die Werke von den Weltstoffenergien *(guṇa)* der Urnatur gewirkt. Der ist im Irrtum, welcher meint, von seiner Ichheit verwirrt: ‚Ich bin der Wirker'."
> „Wer aber zum Wesen durchschaut, o Starkarmiger, und erkennt, daß er mit den Weltstoffenergien und dem Werke nicht ineinszusetzen ist, der weiß, daß Weltstoffenergien wirken in Weltstoffenergien, und bleibt nicht daran hängen."

Oder XIII, 29:

> „Wer sieht, daß die Werke ohne Ausnahme von der Urnatur gewirkt werden und daß also das Selbst nicht der Täter ist, der sieht."

Und der Gott offenbart dem Arjuna dieses IX, 7 ff.:

> „Alle Wesen, o Sohn der Kuntī, gehen am Ende einer Weltepoche in die Urnatur ein, die aus mir stammt. Wiederum lasse ich sie am Anfang einer Weltepoche hervorgehen."

„Indem ich mich der Urnatur bediene, die meine eigene ist, lasse ich immer wieder diesen ganzen Seinsbereich hervorgehen ohne dessen Willen, durch das Walten der Urnatur."
„Und diese Werke, o Schätzeerbeuter, ‚binden' mich nicht, der ich gleichsam ruhend drüber schwebe und doch drin bin ohne Hang."
„Unter meiner Oberaufsicht gebiert die Urnatur was läuft und nicht läuft. Aus diesem Grunde, o Sohn der Kuntī, dreht sich die Welt im Kreise."

An diesem Punkte enthüllt sich auch die unbedingte Lebensbejahung des indo-arischen Menschen der Bhagavadgītā.

Der Gott hat das Rad der Welt ins Rollen gebracht durch die Urnatur, und diese Tatsache heischt Gehorsam:

„Wer das so ins Rollen gebrachte Rad nicht weiter dreht, schuldwirkend, an den Sinnen sich freuend, der, o Sohn der Pṛthā, lebt den Irrtum" (III, 16).

Der sichere Grund, auf dem stehend der Mensch ja sagt zum Leben und zur Tat, ist also das Leben selber. Die Tatsache des Weltlaufs, in den wir eingeordnet sind, ohne daß wir uns für oder gegen diese Einordnung hätten entscheiden können, ist unentrinnbare Forderung. So stark ist das Vertrauen des indo-arischen Menschen in das Wirkliche, daß er, statt viele Versuche zu machen, einen auch mit dem Verstand erfaßbaren Sinn des Daseins zu ergründen, um aus der Bejahung dieses Sinnes dann eine Bejahung des Lebens zu gewinnen, einfach die Tatsächlichkeit des Daseins selber, die ja nicht bestritten werden kann, hinnimmt als genügenden Grund, um sich zum Leben positiv zu stellen. Das Verhältnis des Menschen zum Leben und zur Welt ist hier nicht das der Gegenständlichkeit, das des Subjektes zu einem Gegenstande, den er zu betrachten, zu beurteilen und zu bejahen oder zu verneinen hätte aus freier Wahl, sondern das Sicheingeordnetfühlen in einen Gesamtzusammenhang. Der Mensch ist nur so, daß er Glied eines Ganzen, des Lebens, der Welt ist. So gut er Welt und Leben als unverrückbare Tatsache vorfindet, findet er auch sich als Glied dieses Ganzen vor. Mit der Tatsache seines Seins ist auch die Tatsache seines Gliedseins und damit seiner Pflicht, als Glied zu wirken, gegeben. Der Mensch findet sich in dieser Welt vor als ein mit einer

Aufgabe Betrauter, eben als Mensch. Dies ist die Wirklichkeit, die jedem als Erfahrung zugänglich ist. Und dieses Wirkliche trägt seinen Wert in sich, eben weil es wirklich ist. Darum wird auch nicht gefragt, ob das Dasein, das der Mensch als seine Aufgabe vorfindet, nützlich oder wertvoll, lust- oder leidvoll sei. Alle diese Gefühls- und Verstandesfragen verstummen vor der Tatsache der Aufgabe selber. Die Ehrfucht vor dem Wirklichen ist so groß, daß es mit unbedingtem Ja in das ganze Wesen aufgenommen wird als etwas, vor dem es kein Infragestellen und auch keine Flucht geben darf, nicht geben kann, weil Wirklichkeit nicht der Wirklichkeit zu entrinnen vermag.

Die treibende Kraft bei dieser so unbedingt bejahenden Einstellung zur Welt und zum Leben in ihrer gegebenen Tatsächlichkeit ist eine positive Wertung der Welt und des Lebens von unerhörter Selbstverständlichkeit. Diese Wertung ist keine rational-hedonistische, sondern eine biologisch-metaphysische. Die Welt wird nicht darum positiv bewertet, weil sie von Lust und Glück erfüllt ist und einen mit dem Geist zu erfassenden „Sinn" hätte, sondern weil sie aus einem letzten Seins- und Schaffensgrunde hervorgegangen ist, den der Mensch in sich selbst erlebt. Die Beziehung zu diesem Grunde, das ist zum ewigen Lebensgrund selber, ist eine unbedingt gläubige. Die Hingabe an die Welt als Wirklichkeit und als Forderung ist eine Hingabe an die letzte Wirklichkeit. Hier enthüllt sich die ausgesprochen religiöse Wurzel der indo-arischen Weltbejahung. Darum ist auch die Frage nach dem Weltgrund die entscheidende im indo-arischen Denken. Und die Wurzelung der Welt in diesem ewigen Weltgrunde ist für den indo-arischen Menschen Befreiung von allen Weltkümmernissen. II, 28:

> „Im Unentfalteten (*avyakta*, ‚der ewige Lebensgrund') haben die Wesen ihren Ursprung. Als Entfaltetes sind sie in ihrer Mitte, o Nachkomme des Bharata. Im Unentfalteten finden sie wiederum ihr Ende — wenn es so steht, warum soll dich dann Kümmernis befallen?"

Und den Menschen, die in diesem Auf und Nieder des Weltwerdens und Ent-werdens kommen und vergehen, ruft der Künder ewiger Wahrheit zu:

> „Ewig ist der Körperträger, unangreifbar im Körper eines jeden, o Nachkomme des Bharata. Darum brauchst du um der vielen Wesen keines dich zu sorgen."

Weder im Werden, noch im Vergehen können sie aus jenem ewigen Lebensgrunde fallen, noch sich selbst je verlieren.

Häufig wird der Weltgrund in der Bhagavadgītā auch mit dem Wort *brahman* bezeichnet. *brahman,* in der vedantistischen Philosophie der allem übergeordnete letzthinnige Begriff für das Ewig-Wirkliche, ist in der Bhagavadgītā nur eine Seinsform des Gottes.

Von ihm heißt es III, 15:

> „Wisse, daß das Werk aus dem *brahman* hervorgegangen ist und das *brahman* aus dem Unvergänglichen. Darum ist das *brahman* allesdurchdringend. Ewig hat es seinen Bestand im Opfer."

Wie der Mensch sich im Opfer hingibt, so gibt sich im Unvergänglichen, im ewigen Lebensgrund *brahman,* der Gott, hin in die werdende Welt. In das *brahman* als Mutterschoß senkt er seine Keimkraft. XIV, 3 ff.:

> „Das große *brahman* ist mir Mutterschoß, in den ich den Samen einsenke. Alle Entstehungen gehen aus ihm hervor, o Nachkomme des Bharata."
> „Für alle Formen, die in jeglichem Schoß sich bilden, o Sohn der Kuntī, das ist große *brahman* der Mutterschoß, ich bin der Vater, der den Samen gibt."
> „Die Weltstoffenergien, die lichte, die glühende, die dunkle, gehen aus der Urnatur hervor und binden den unvergänglichen Körperbesitzer an den Körper."
> „Die lichte Weltstoffenergie, die in ihrer Lauterkeit hell strahlt und ohne Fehl ist, bindet durch den Hunger zur Lust und zur Erkenntnis, o Schuldloser."
> „Die glühende Weltstoffenergie, so wisse, ist leidenschafterfüllt und läßt den Hang nach Lebensdurst entstehen. Sie bindet den Körperbesitzer durch den Hang nach Schaffen, o Sohn der Kuntī."
> „Die dunkle Weltstoffenergie, wisse, ist die Blendung, die aus dem Nichterkennen stammt und der alle Körperbesitzer unterliegen. Sie bindet durch Blödigkeit, durch Trägheit und durch Schlummersucht, o Nachkomme des Bharata."
>
> . . . .
>
> . . . .

„Wenn einer sehend geworden zu der Erkenntnis kommt, daß niemand anders der Täter ist als die Weltstoffenergien, und wenn Er (der *puruṣa)* es weiß, der über den Weltstoffenergien steht, dann geht er in mein Wesen ein."

prakṛti und *brahman* als zwei Seinsweisen des Gottes werden in der Bhagavadgītā im Grunde als eins gesehen. Die beiden Ausdrücke stammen sicher aus zwei verschiedenen religionsgeschichtlichen Bereichen Indo-Ariens und sind dann in der Bhagavadgītā, wie auch im XII. Buch des Mahābhārata nebeneinandergestellt worden mit gelegentlichen Versuchen der Ineinssetzung oder der Ableitung der einen Urmacht von der anderen, wozu dann noch der Begriff *akṣaram* „das Unvergängliche" gefügt wurde. Doch kam es nicht zur systematischen Durchbildung dieser Hierarchien.

In der Bhagavadgītā wird dann schließlich doch alles auf den Gott bezogen. Auch hier sind leichte Ansätze zu einer begrifflichen Durchbildung: Der Gott hat zwei Erscheinungsformen in der Welt: die gröbere sinnlich-seelische, zu der die Elemente gehören, aus denen die sichtbare Welt gebaut ist, sowie die seelischen Organe, die nach indischer Anschauung ebenfalls zur Welt der Elemente gehören. Die andere höhere Erscheinungsform ist die unsichtbar erhaltende Weltenergie, die zum Leben der Welt gewordene Schaffenskraft *(jivabhūta-prakṛti)*. VII, 6 ff.:

„Begreife, daß dies aller Wesen Mutterschoß ist. Ich also bin der Ursprung der ganzen Welt und auch ihr Vergang."
„Kein anderes gibt es, o Schätze-Erbeuter, das höher wäre als ich. In mich ist dieses ganze Weltall eingewoben, wie die Perlen an den Faden."
„Im Wasser bin ich der Saft, o Sohn der Kuntī, der Glanz in Mond und Sonne. Die heilige Silbe *om* in allen Veden. Die Energie des Tones in dem Luftraum. In den Menschen bin ich das Menschsein."
„Der feine Ruch der Erde bin ich, die Glut im Feuer, das Leben in den Wesen allen, Asketenglut in den Asketen."
„Erkenne mich als ewigen Keim in allen Wesen, o Sohn der Pṛthā. Die Einsicht bin ich in den Einsichtsvollen, die Würde in den Würdigen."
„Die Stärke in den Starken bin ich, die frei ist von Begier und Lustverlangen. Ich bin der Liebesdrang in allen Wesen, der nicht der Ordnung widerstreitet, o du Bharata-Held."

In X, 19 ff. wird dieses Thema erweitert und vertieft:

„Wohlan, ich will dir verkündigen die göttlichen Entfaltungen meines Selbstes, o Kuru-Bester — das Wichtigste davon — denn grenzenlos ist meine Ausbreitung im All."
„Ich bin das Selbst in allen Wesen, o du mit dem Haarknoten. Ich bin der Anfang, die Mitte und das Ende der Wesen."
„Ich bin die Zucht der Zähmenden, bin die Führung in denen, die zu siegen wünschen. Ich bin das Schweigen der Geheimnisse, bin die Erkenntnis der Erkennenden."
„Und was der Keim in allen Wesen ist, das bin ich, o Arjuna, ohne mich ist nichts, das ist, was sich bewegt und nicht bewegt."
„Meiner göttlichen Entfaltungen ist keine Grenze, o Feindebedränger. Ich habe jetzt von der Ausdehnung meiner Entfaltungen nur in Andeutungen gesprochen."
„Was immer sich entfaltet, seinsgefüllt, heildurchdrungen, energiegeladen, das wisse, ist hervorgegangen als Teil aus meiner Glanzkraft."

Und in Kapitel XI sieht Arjuna eine gewaltige Vision, in der ihm das Weltall mit all seinem Geschehen als der Gott erscheint, der dies alles ist. XI, 15 ff.:

„Ich erblicke die Götter alle, o Gott in deinem Leibe und die vielgestaltigen Scharen der Wesen."

. . . .

. . . .

„Mit vielen Armen, Bäuchen, Gesichtern, Augen erblicke ich dich, dessen Form sich unendlich ausdehnt nach allen Seiten. Kein Ende sehe ich an dir und keine Mitte, keinen Anfang, o allgestaltiger Herr des Alls."
„Ich schaue dich mit der Krone, mit der Keule und dem Diskus als eine Glanzenergiemasse, die nach allen Seiten hinstrahlt, dich, den schwer zu Schauenden, den Glanz von Feuerflammen und von Sonnen, den Unermeßlichen."
„Du bist das Unvergängliche, das Höchste, das man erkennen muß. Du bist der Behälter des ganzen Weltalls. Du bist der unvergängliche Hüter der unveränderlichen Gesetze. Du bist von mir erkannt als der ‚ewige Mensch'."
„Ohne Anfang, ohne Mitte, ohne Ende, von unendlicher Gewalt, unendlicharmig, mond- und sonnenäugig schaue ich dich mit einem Gesicht, das glüht wie Opferfeuer, mit seiner eigenen Glut dieses Weltall erwärmend."

Wie den Kosmos, so sieht Arjuna auch das Geschehen der furchtbaren Schlacht als ein Wirken des Gottes: Die Tausende, die fallen

werden, stürzen in den Abgrund dieses ungeheuren Wesens wie in einen aufgesperrten Rachen. XI, 28 ff.:

> „Wie die vielen Wasserwogen der Ströme zum Meere eilen, hinwärts gezogen, so gehen die Helden dort in deine Münder ein, die ihnen entgegenflammen."
> „Wie die Motten in das leuchtende Feuer fliegen, mit ungestümem Drang, so drängen auch die Welten mit Ungestüm dem Untergang entgegen in deinen Mündern."
> „Du leckst nach ihnen, ringsum die Welten allesamt verschlingend mit deinen Flammenmündern. Mit ihrer Glanzkraft erfüllen deine gewaltigen Strahlen die ganze Welt und verbrennen sie, o Viṣṇu."

Und der Gott selbst antwortet in dieser gewaltigen kosmischen Vision auf die Frage, wer er denn sei:

> „Ich bin der mächtige Tod, hieher gekommen zur Vernichtung (zu der Schlacht, die bevorsteht). Darum auf, erwirb dir Ruhm, besiege deine Feinde und tritt die hohe Herrschaft an. Von mir sind diese alle schon im voraus getötet. Du sei das Werkzeug nur, du Linkshändiger."

So ist also der alles wirkende Täter der Gott selber. Der Mensch ist Werkzeug, der in Ehrfurcht und Verantwortung die Tat tut, die der Gott will.

Wenn nach dem W e g gefragt wird, a u f d e m d e r M e n s c h z u d i e s e n A n t w o r t e n g e l a n g t, so ist die Bhagavadgītā hier ganz deutlich: Es ist nicht der Weg der Spekulationen, noch rationaler Schlußfolgerungen aus gegenständlicher Betrachtung, sondern d e r W e g l e b e n g e w i r k t e r i n n e r e r S c h a u. D e r M e n s c h s e l b e r i s t b i s i n d i e T i e f e d i e s e r W i r k l i c h k e i t m i t e i n b e z o g e n. D o r t s p ü r t e r d e n W e l t k e i m w i r k e n w i e ü b e r a l l. I n s e i n e m e i g e n e n S e i n u n d G e w i r k t w e r d e n e r l e b t e r d e n L e b e n s g r u n d, d e r a l l e s w i r k t, u n m i t t e l b a r. Sobald sein innerer Blick von der Verwirrung befreit ist, die auf ihn gelegt ist dadurch, daß er sich zunächst erfährt als einen in den Wirbel der Weltstoffenergien Einbezogenen, erkennt er in sich und in der Welt denselben Lebensgrund. Ist die Umnebelung (*moha* VII, 13 ff. und sonst) einmal durchbrochen, so ist der Mensch imstande, jene letzten Zusam-

menhänge seiner selbst mit dem Weltwirken unmittelbar zu erfassen.

Zugleich entdeckt er aber auch, daß wie in der Welt selber, so in ihm ein Letztes, Unerschütterliches in Frieden west. Dies ist der *puruṣa,* der „Mensch-an-sich". Und so, wie sich das von den Weltstoffenergien gebaute Wesen Mensch in den Weltlauf und in das Weltwirken einbezogen erlebt, so erlebt sich das Selbst als wesenseins mit dem Gott. Alles ist hier auf Erfahrung abgestellt.

Aus der Erkenntnis, daß der Mensch mit seinem Wirken in das Wirken des Weltwillens einbezogen ist, ja daß er richtig gesehen trotz aller Eigenständigkeit und Eigenverantwortung von jenem Willen gewirkt ist, entspringt e i n e g r o ß e B e f r e i u n g: zwar wird der Mensch der Verantwortung für sein Tun nicht enthoben, aber er ist imstande, sein Tun von seiner eng umschränkten Menschlichkeit weg in den schaffenden Urgrund zu legen.

Um dies ohne Gefahr tun zu können, muß allerdings der Mensch zu einer letzten Hingabe bereit sein und die tiefsten Erkenntnisse ergreifen. Es zeigt die tiefe psychologische Einsicht der Bhagavadgītā in das Wesen der Masse, daß sie abrät, ihr die hier vorgetragene Haltung als Richtschnur aufzuzwingen. Jene Erfahrenen wußten zu gut, daß dazu eine Klärung des Willens und eine Bildung des Gemütes gehört, die nur wenige erreichen — die wenigen allerdings, auf die es ankommt, wenn die rechten Dinge geschaffen werden sollen. III, 25 ff.:

> „Wie die Nichtwissenden ihre Werke mit Hang tun, o Nachkomme des Bharata, so soll der Wissende sie ohne Hang tun, wenn er am Zusammenhang der Geschichte mitwirken will."
> „Doch soll er im Gemüt der Unwissenden, die am Werke hängen (als dem ihrigen), keine Unruhe stiften. Wo immer Werk geschieht, freue sich der Wissende daran. Er aber soll angejocht seinen Wandel führen."

Aus der Erfahrung und Sicht, daß das Werk vom ewigen Weltgrund gewirkt ist, leitet sich dann eine uns zunächst sehr auffallende Ausdrucksweise her: d e r M e n s c h s o l l s e i n W e r k i n d e n G o t t o d e r i n *b r a h m a n* e i n f ü g e n:

> „Wer wirkt, indem er seine Werke in *brahman* einfügt, fahrenlassend alles Sichdranhängen, der wird von Unheil nicht befleckt, wie am Lotosblatt kein unreiner Tropfen klebt."

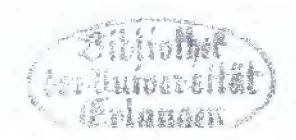
Oder sagt der Gott III, 30:

> „Alle Werke in mich hinein entsagend, mit dem Herzen dem Selbst im Innern zugewandt, frei von Erwartungen, frei von Eigennutz, kämpfe deinen Kampf, der fieberischen Unruhe entronnen."
> „Die Menschen, welche diese von mir geoffenbarte Leitung immerdar befolgen, im Glauben fest und ohne Unlust, die werden auch befreit durch ihre Taten."

Und XII, 6 f.:

> „Die aber alle Werke in mich hinein entsagen, ganz mir hingegeben mit einer Anjochung, die von allem andern frei ist, die mich in der Versenkung ehren",
> „denen bin ich ein Entheber aus dem Meere des Todeskreislaufes. Nicht lange laß ich auf mich warten, o Sohn der Pṛthā, wenn sie ihr Herz wohnen lassen bei mir."

Diese Einfügung des Werkes in *brahman* oder in den Gott hat diese beiden Seiten: es soll gewirkt sein, wie der ewige Lebensgrund es will, in dessen schaffender Gemeinschaft der Geläuterte lebt. Aber die andere Seite ist in der Bhagavadgītā noch deutlicher. Der Mensch in seinem Wirken fühlt die Last der Verantwortung für seine Tat, die doch nie das ist, was sie sein soll. Er würde im Wissen darum, daß jede seiner Taten eingreift in den Weltlauf, unter dieser Verantwortung zu schwer tragen. Er müßte beim Nichtgelingen seiner besten innersten Ziele erliegen an der Fragwürdigkeit des menschlichen Tuns, wenn er nur auf sich gestellt wäre als der selbst und allein Handelnde. Dadurch, daß er sein Werk einfügen darf in jenes Ganze, das ihn trägt und in ihm wirkt, wird er, ohne Eigenkräftigkeit und Verantwortung aufzugeben, von der Überlast des Werkes befreit. Die deutschen Mystiker haben für diese Erfahrung einen ganz ähnlichen Ausdruck gefunden, wie die Bhagavadgītā. Sie nennen dies: „das Werk Gotte hinauftragen." Es ist jene seltsame Befreiung, die uns gerade zu Zeiten angestrengtesten Wirkens zustößt, wenn die Entscheidungen und Handlungen schwer auf uns lasten: wir werden losgelöst von allem, als ob es nicht unser wäre und können in unendlicher innerer Ruhe das zu Entscheidende und zu Wirkende bildlich gesprochen in die Hände nehmen und den schaffenden Mächten selbst darbieten als ihr Eigentum. Dann wirkt sich das Werk stille von selbst in dem Abgrund, wo der Mensch eins ist mit



dem Gott. Und die Entscheidungen und der Wille zum Werk kommen dann zu ihm aus diesem Abgrund zurück. Wir stehen hier an der Grenze der Ausdrucksmöglichkeit menschlicher Tiefenerfahrung.

Aus dieser Erfahrung entspringen dann paradoxe Sätze, wie wir sie so häufig in der Bhagavadgītā finden. IV, 18 ff.:

> „Wer im Werke Nichtwerk sieht und im Nichtwerk Werk, der ist der Einsichtsvolle unter den Menschen, der ist angejocht, der ist der Wirker des Vollwerkes."
> „Wessen Unternehmungen alle frei sind von Begierden und Wünschen, wessen Werke verbrannt sind in dem Feuer der Erkenntnis, den nennen die Wissenden einen Weisen."
> „Entsagend jedem Hang nach Werkfrucht, ist er ein ewig Zufriedener, ein Unabhängiger; selbst wenn er mitten in angestrengtem Wirken steht, tut ein solcher in Wahrheit nichts."
> „Ohne Erwartung die innere Welt und das Selbst gezügelt, verzichtend auf jeden Raffwillen, sein Leibgefüge nur dem Werke hingegeben, lädt er kein Unheil auf sich."

So erlangt er mitten in einem Wirken, in das alle Kräfte einbezogen sind, die vollendete Freiheit von der Bindung durch das Werk *(naiṣkarmyam)*; und jetzt, wenn es richtig verstanden wird, auch *akarman* und damit *śānti*, d. h. die unerschütterliche innere Ruhe, die den Menschen hineinhebt in eine „andere Welt", d. h. in eine innerste Befreiung von der Überlast der Tragik des Lebens und des Wirkens, auch wenn er mitten in dieser Tragik steht. Das ist die Paradoxie der Bewältigung der durchgängigen Tragik des Daseins durch den Menschen, der doch nie, solange er Mensch ist und in der Welt wirkt, der Tragik entfliehen kann. Diese Erfahrung ist dieselbe wie die, die Goethe so ausdrückt: „Und alles Drängen, alles Ringen ist ewige Ruh in Gott, dem Herrn."

Kapitel 6.

Die Einordnung in den Lebensstand als Forderung der Urnatur.

Das kosmische und das geschichtliche Geschehen ist das Werk der Urnatur, die selbst wieder eine Seins- und Wesensform des Gottes ist. Aus ihr entspringen auch die ewigen Ordnungen im Kosmos und in der menschlichen Gemeinschaft. Es ist eine der wichtigsten

Erkenntnisse, die zum Verständnis indo-arischen Lebens und Denkens führen, daß diese Ordnungen nicht von irgendeiner Macht von außen her in die menschliche Gemeinschaft eingeführt sind. Es gibt hier keine heteronome Gesetzgebung. So gut der Kosmos, der Rhythmus des gesamten Lebens und der Mensch selber in seiner irdisch-geschichtlichen Gegebenheit von dieser Natur gewirkt sind, so auch nicht nur die kosmischen, sondern die menschlichen Daseinsgesetze. In den Weltstoffenergien selber, die ja Wirkungsformen der Urnatur sind, ist die ordnungsetzende und gesetzgebende Kraft auch für die menschliche Gemeinschaft enthalten.

Das Wort für diese Ordnung insgesamt ist *dharma*. Es ist abgeleitet von der Wurzel *dhar* und diese heißt „tragen". *dharman*, wie das Wort ursprünglich im Vedischen lautete, ist das tragende Gefüge der Welt, sozusagen das Ordnungsgewebe, in dem die Urnatur Welt und Geschichte wirkt.

So entspringen aus dem Wirken der Urnatur die Gemeinschaftsfunktionen des Menschen in einer vom *dharma* getragenen Gemeinschaft. Darum sind diese Funktionen keine menschlich gewollten Zufälligkeiten, sondern Auswirkungen des strengen Waltens der innersten Schaffenskräfte der Welt. So entstehen die Stände als kosmisch-biologisch gewollte menschliche Lebensformen. (Nach indischer Anschauung werden ja die Glieder dieser Stände, der Kasten, in diese hineingeboren, weil sie schon die Urnatur vorgeburtlich kraft ihres inneren Wesens den einzelnen Funktionsbereichen zugeteilt hat. Wir werden auf diese Frage noch kurz zurückkommen müssen.)

Das irdische Ordnungsstreben in der menschlichen Gemeinschaft und in der Geschichte etwa eines Volkes ist also Ausdruck des kosmisch-biologischen Ordnungsstrebens überhaupt. Nicht, daß hier etwa das Biologische und das Sittliche oberflächlich ineinsgesetzt würden. Das gesamtorganische Denken, wie wir diese indo-arische Auffassung nennen könnten, meint dies: In den biologischen Geschehnissen, die ja nur ein Teil der kosmischen Geschehnisse sind, liegen schon kraft des Wesens und der Zielstrebigkeit dieser Geschehnisse die Ordnungen verborgen, die dann im menschlichen Bewußtsein aufleuchten, als Gesetz und als Pflicht. Das Ordnungsprinzip der menschlichen Gemeinschaft entspringt aus dem tiefsten Zielwillen der Urnatur. Die Spürung

und Anerkennung der Pflicht ist hier Anerkennung des Urwillens der Welt. Er setzt die Grundgesetze durchs Ganze waltend und jeden Augenblick wirkend im Menschen, der durch geklärten Willen und gereinigtes Gemüt die Weisungen der Urnatur vernimmt.

Die einzelnen Funktionsbereiche der menschlichen Gemeinschaft, die von den dazu bestimmten Menschen auf das Geheiß der Urnatur organisch erfüllt werden sollen, könnten wir etwa dem gleichsetzen, was Kolbenheyer mit dem Ausdruck „Lebensstand" meint [12]). Der Mensch ist durch seine Anlage streng bestimmt zu einem Dienst am Ganzen. Und die Menschen derselben Anlage bilden Lebensstände, die eine Grundfunktion des gesamten Gemeinschaftsorganismus, also etwa eines Volkes zu erfüllen haben. Die Glieder dieses Lebensstandes wählen diese nicht kraft ihres augenblicklich subjektiven Willens, sondern kraft der schaffenden Substanz, die in ihnen wirkt. Nach indo-arischer Lehre ist ja, wie wir wissen, die Welt durchdrungen von den *guṇas*, den Weltstoffenergien, die aber durchaus nicht in unserem westlichen Sinne als stofflich betrachtet werden dürfen, sondern die Energieformen urtümlicher Art sind, in denen sowohl das Stoffliche, wie das Seelisch-Geistige keimkräftig enthalten ist. Diese Grundsubstanzen verteilen sich auf die Menschen sehr verschieden, aber so, daß die „Fäden" (dies bedeutet ursprünglich das Wort *guṇa)* sich im Menschen innig verweben. Es kommt nun ganz darauf an, welche Weltstoffenergie in einem Menschen die vorherrschende ist. Der Mensch ist bei seiner Geburt so und so bestimmt. Nirgends stärker als in Indo-Arien ist der Gedanke lebendig gewesen, der ausgedrückt ist in den orphischen Urworten Goethes: „So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen." Jedoch ist der Mensch diesem seinem Sosein nicht deterministisch preisgegeben. Es hängt mit von seinem Verhalten ab, welche Weltstoffenergie in ihm zur Herrschaft kommt, wobei jedoch nicht vergessen bleibt, daß er in der jeweiligen Geburt doch auch in einen bestimmten Wesensbereich gebunden ist, den er nicht mit Willen überschreiten kann. Der Aufstieg zu den höchsten Formen und Funktionstätigkeiten geschieht ja nach indischer Auffassung erst im Lauf von vielen Geburten. Diese Geburten wirken mit an der Formung des Menschen zu dem ihm zukommenden Werk, das von der in ihm vorherrschenden Weltstoffenergie bestimmt wird, wie dies im XVIII. Kapitel ausgeführt wird. Die verschieden-

artigen Werke der Lebensstände werden so beschrieben. XVIII, 41 ff.:

> „Das Werk des Brahmanen, des Kriegers, des Bauern und des Śūdra, o Bedränger der Feinde, ist verteilt nach dem Vorherrschen der Weltstoffenergien in der Anlage (*svabhāva*, angeborenes Wesen) dieser Menschen."
> „Gemütsruhe, Selbstbeherrschung, Askese, Reinheit, Nachsicht, Redlichkeit, Einsicht, Wissen, Gläubigkeit, sind das ‚Werk' des Brahmanen, das aus seiner Anlage entspringt."
> „Heldenhaftigkeit, Energie, Standhaftigkeit, geschickte Taktik, sich ganz hingeben in der Schlacht, Freigebigkeit, Herrschergewalt und Regiment ist das Werk des Kṣatriya, das aus dessen Anlage entspringt."
> „Bauen des Feldes, Viehzucht, Handel sind das Werk des Vaiśya, das aus seiner Anlage entspringt. So, wie das Dienen das des Śūdra, das dessen Anlage entspringt."
> „Der Mensch, der je in dem ihm zukommenden Werke sich freut, erlangt Vollkommenheit. Wie ein Mensch, der an seinem Werke sich freut, Vollkommenheit erlangt, das höre:
> Indem er durch sein Werk den ehrt, von dem die Wesen ihren Ausgang nehmen, und vor dem das ganze Weltall ausgebreitet ist, erlangt er die Vollkommenheit."

Die Bhagavadgītā nennt das jeweilige Sobestimmtsein des Menschen durch die Weltstoffenergien seinen *svabhāva*. Dies ist das angeborene Wesen, durch das er bestimmt wird [13]). *svabhāva* ist auch ein metaphysisches Prinzip, das im lebendigen Gesamtorganismus der Welt sozusagen die Macht ist, kraft deren das jeweilige Eigenbestimmtsein der Einzelwesen und Bereiche und ihre Funktionen im Gesamten sich entwickeln. Diese Macht wohnt im Menschen als sein *adhyātmam* (VIII, 3), d. h. sein „selbsthaftes Innengefüge". Und aus diesem *svabhāva* entstehen dann die verschiedenen Arten der Haltungen und Handlungen in der konkreten Situation, in die der Mensch durch sein Schicksal gestellt ist (XVIII, 2, vgl. XVIII, 42 usw.).

Die durch das angeborene Wesen einem Menschen jeweils bestimmte Funktion wird sein *svadharma*, d. h. die von ihm zu wirkende Ordnung, von ihm zu erfüllende Pflicht genannt, häufig auch das angeborene Werk *sahaja karman* oder *svabhāvaja karman*. So streng wirkt nach indo-arischer Anschauung dieses Eigenwesen im Menschen, daß er sich ihm überhaupt nicht entziehen

kann, selbst wenn er will. So wird z. B. Arjuna, der ja vor den Schlachtreihen steht und noch nicht weiß, ob er kämpfen soll oder nicht, verschiedentlich gesagt, daß er, wenn er nicht mit Einsicht und Hingabe selbstverständlich kämpfe und mit dieser Art des Kämpfens sein Selbst ersiege, er von der Urnatur oder von seinem angeborenen Wesen gezwungen würde, zu kämpfen. XVIII, 59 und 60:

> „Wenn du dich in deine Ichhaftigkeit versteifst und denkst, ich will nicht kämpfen, so ist dieser Entschluß ein vergeblicher Versuch, die Urnatur wird dich zwingen."
> „Von dem Werk, das dir kraft deiner Anlage verordnet ist, gebunden wirst du, was du aus Umnebelung nicht tun willst, tun müssen wider deinen Willen [14])."

Wer aber so gezwungen handelt, wer sich nicht frei seinem Werk hingibt, wer geschleift wird von der Pflicht, die er doch so oder so erfüllen muß, der verscherzt, was einem rechten Willen als Gabe zugeteilt wird, nämlich das rechte Werk und die Menschwerdung. Es kommt darum alles darauf an, daß der Mensch entdeckt, was sein *svabhāva,* sein *svadharma* und das von ihm geforderte Werk ist. Darum spricht Arjuna zu Kṛṣṇa II, 7:

> „Da auf mein angeborenes Wesen Mitleid und Schuld einstürmen, frage ich dich, der ich im Herzen verwirrt bin, mit Beziehung auf den *dharma:* Was ist besser, sage mir's unzweideutig. Ich bin dein Schüler, lehre mich, der ich zu dir die Zuflucht nehme." (Er hatte vorher gesagt, daß er nicht wisse, was besser sei, zu kämpfen und zu siegen oder sich besiegen zu lassen, da ja der Sieg ihm diese raube, um deretwillen ihm Herrschaft teuer sei, vgl. oben S. 6.)

Diese „angeborene Pflicht" muß auch dann befolgt werden (und damit kehren wir wieder zum Anfang unserer Betrachtung zurück), wenn sie mit einem widrigen Schicksal und mit Schuld verknüpft ist. Gegen allen Augenschein ist diese unbedingte Hingabe an das verordnete Werk der Weg, um dem Unheil zu entgehen. Und darum ist es das beste, sich diesem strengen Walten der Urnatur bedingungslos vertrauend hinzugeben. In ihrem Werke liegt das Heil. Auch die Flucht in ein anderes Werk als das von der Urnatur geforderte, führt weg vom Wesen der Dinge. Jeder Pflichtenkreis hat seinen eigenen Schuldverhang, den man von außen her nicht sieht. Man glaubt oft

darin leichter, dem schaffenden Willen dienen zu können, wozu man nicht geboren ist. XVIII, 47 f.:

> „Besser ist die eigene Pflicht, auch wenn sie ein widriges Schicksal in sich birgt *(viguṇa)* als eine fremde Pflicht, die gut zu erfüllen ist. Wenn einer die Tat tut, die ihm von seinem angeborenen Wesen bestimmt ist *(svabhānaniyata karman)*, dann lädt er kein Unheil auf sich [15]."
> „Das angeborene Werk, o Sohn der Kuntī, soll man nicht beiseite schieben, auch wenn es mit Schuld behaftet ist. Ist doch alles, was der Mensch anfaßt, mit Schuld behaftet."

III, 33:

> „Auch der Wissende handelt nach der ihm innewohnenden Urnatur. Der Urnatur folgen die Wesen, was soll hier das Sichsperren nützen?"

(Aus diesem Verse, wie aus vielen wird auch ganz deutlich, daß bei dieser indo-arischen Metaphysik der Pflichten da, wo von Wissen und Einsicht die Rede ist, nicht einfach intellektuelle oder auch rein intuitive Vorgänge gemeint sind, sondern von Geistbewegung durchdrungene Lebensprozesse. Die für das rechte Sein notwendige Polarität von Leben und Geist, von Bios und Logos, ist eine auch für unsere Situation höchst bedeutungsvolle Erkenntnis). III, 34, 35:

> „In den Bereichen, die je einem Organ zugehören, wohnen Neigung und Abneigung. Man lasse sich nicht von diesen beiden beherrschen, denn sie sind deren Widersacher."
> „Besser die eigene Pflicht, auch wenn sie ein widriges Schicksal in sich birgt, als eine fremde Pflicht, die gut zu erfüllen ist. Besser der Tod in der eigenen Pflicht. Eine fremde Pflicht ist geladen mit unsicherem Bangen."

In Indien wurde schon in indo-arischer Zeit die angeborene Pflicht mit der Pflicht ineinsgesetzt, die der Kaste aufgetragen war, in welcher ein Mensch geboren wurde. Die Entwicklung der arischen Lebensstände zu von der Geburt bestimmten Kasten hat verschiedene Wurzeln. Eine Wurzel war ohne Zweifel die frühe Erkenntnis der Vererbung von Anlagen. Wie denn das biologisch-rassische Moment in Indo-Arien eine sehr gewichtige Rolle spielte. Das Wort für Kaste ist *varṇa;* und *varṇa* bedeutet „Farbe". Der Ausdruck geht, wie schon oben kurz erwähnt, zurück auf den

Rassenunterschied zwischen den einwandernden Ariern und den vorarischen Bewohnern Altindiens, die vornehmlich dunkelhäutigen Rassen angehörten. Zwar wußte man die Erbgesetze nicht, jedoch war der Instinkt für Rasse und Vererbung noch so lebendig, daß man versuchte, diese Güter, die durch die enge Verbindung mit den vorarischen Bewohnern Indiens gefährdet waren, durch die Kastenregeln zu bewahren.

Dabei spielte die uns merkwürdig anmutende indo-arische Auffassung von der vorgeburtlichen Bestimmung des Menschen eine gewichtige Rolle. Im Menschen laufen zwei Entwicklungsreihen ineinander. Die eine ist die biologische, das Hinunterreichen des Bluterbes der Ahnen von Geschlecht zu Geschlecht. Die andere Entwicklungsreihe könnte eine metaphysische genannt werden. Das ist die innere Werdegeschichte des Menschen, die in dem seelisch-geistigen Gefüge, der mit dem *puruṣa* verbundenen inneren Welt sich darstellt und durch die Wiederverkörperung von Geburt zu Geburt sich wandelt. Die zwei Reihen stehen durch das immanente kosmisch-ethische Karman-Gesetz in einer wesensgerechten Verbindung, so daß je die so und so bestimmte innere Welt mit einem ihr entsprechenden Gliede der biologischen Reihe verschmilzt. Es will mir scheinen, als ob hier die Vererbungsgesetze in halb mystischer Gestalt tiefer ergriffen wären, als in den vornehmlich oder ausschließlich biologisch bestimmten Theorien des Westens. Vielleicht lösen sich in dieser Sicht manche Rätsel, vor die wir heute noch gestellt sind. Wobei wir allerdings auch nicht vergessen wollen, daß jene Lehre von der Wiederverkörperung, die durch die ganze indogermanische Welt hindurchgeht, selbst ein Rätsel ist.

Bei der Weiterbildung des Kastenwesens und der Kastentheorie hat allerdings auch mitgewirkt die Verstarrung der ursprünglich indo-arischen Lebensstände zu Privilegiengemeinschaften, die den Spürsinn für das Wollen der die Anlage und Funktion schaffenden Natur mehr und mehr verloren. Dies ist ja das Schicksal aller Stände, die nicht durch organisches Streben in die Tiefe des Weltwillens im Fluß des gewirkten Werdens bleiben, sondern das von den vorausgehenden Geschlechtern leicht Errungene zu genießen trachten. In der Verhärtung dieses Standesegoismus wird das innere Drängen der Urnatur nicht mehr gespürt. Die schützende Umhegung des Standes, die einst das ihm von der Urnatur anvertraute Werk-Gut zu behüten bestimmt war, wird zum trennenden Zaun, durch den

keiner mehr hindurchdringt zu der Bestimmung, die ihm von dem ihm angeborenen Wesen gegeben ist. Das „Werk" eines Standes verliert sich in die Bahnen eines engen Eigennutzes, und statt das Gesamtwerk der Gemeinschaft aufzubauen, wie die Urnatur es will, hemmt es dies Werk. Es bleibt schließlich der Urnatur nichts anderes übrig, als diese Privilegiengemeinschaften durch das Verhängnis einer immer mehr sich steigernden Genuß- und Eigensucht zu zermürben und so freie Bahn für eine Neuformung des von ihr gewollten Lebensstandes zu schaffen. Auch ein solches Vernichtungswerk zeigt die zielschaffende Güte der *prakṛti.*

In rhythmisch sich wiederholenden Epochen gerät durch diese Zerrüttung der Lebensstände die Welt in Unordnung, so daß ein außerordentliches Eingreifen der weltlenkenden Mächte nötig ist. Dies sind die großen Revolutionen, die Erneuerungsepochen der Völker- und Kulturgemeinschaften, die dem gläubigen Menschen als eine unmittelbare Offenbarung des Ordnung und Erneuerung wirkenden Gottes erscheint. IV, 6 ff. sagt der Gott in der Gestalt des Kṛṣṇa:

> „Zwar bin ich ungeboren, unvergänglichen Selbstes, Herr der Geschöpfe. Doch nehme ich Urnatur an mich als meine Erscheinungsform und trete ins Dasein ein durch die Wunderbaukraft meines Selbstes" *(ātmamāyā).*
> „Wenn je und je die Ordnung welk wird, o Nachkomme des Bharata, und Unordnung ihr grausig Haupt erhebt, dann erschaff' ich mich neu in der Welt."
> „Zur Errettung der Guten, zur Vernichtung der Übeltäter, um die Ordnung wieder aufzurichten, trete ich von Weltzeit zu Weltzeit ein ins Dasein."

Der Gott läßt seine Welt nicht. Darum soll auch der Mensch den Gott nicht lassen. Er ist Walter der Ordnung in seinem Auftrag und in diesem Auftrag stehend wirkt er in Ruhe.

Wenn dann etwa noch die Frage aufgeworfen wird nach dem Sinn der Tat, d. h. nach dem Sinn des Wirkens und Lebens überhaupt, so wird darauf keine andere Antwort gegeben als die, die wir schon in anderem Zusammenhange angeführt haben. III, 15 ff.:

> „Wisse, daß das ‚Werk' aus dem *brahman* aufgestiegen ist und das *brahman* aus dem Unvergänglichen. Darum ist das

brahman allesdurchdringend. Ewig hat es seinen Bestand im Opfer."
„Wer darum dies so ins Rollen gebrachte Rad hier nicht weiterdreht, unheilbedacht am Sinnfälligen sich ergötzend, der lebt vergeblich, o Sohn der Pṛthā."
„Darum tue das Werk, das dir bestimmt ist, ganz ohne Zwecksucht immerdar. Der Mann, der so sein Werk tut, erreicht das höchste Ziel [16])."

Dies ist schließlich dieselbe Haltung, die wir auch bei Eckehart finden an den verschiedenen Stellen, wo nach dem Sinn der Gottgläubigkeit und des Lebens gefragt wird. Der Mensch soll leben „sunder warumbe", d. h. ohne zu fragen, zu welchem Zwecke:

„Warum issest du, warum schläfst du? Damit du lebst. Aber: warum lebst du? Um zu leben und weiß doch nicht warum. Warum liebst du Gott? Um Gottes willen. Warum liebst du Wahrheit? Um der Wahrheit willen. Warum liebst du Gerechtigkeit? Um der Gerechtigkeit willen. Warum liebst du Güte? Um der Güte willen. Warum lebst du? Meiner Treu, ich weiß es nicht: ich lebe gern."

In der Ehrfurcht vor des Lebens tiefem Muß und in der Tat, die ihm gehorcht allein, liegt die Befreiung von der Überlast der Tragik, liegt die Erlösung in das rechte Wesen. So helfen wir die Gemeinschaft, Volk, Reich mitgestalten aus den ewigen Schöpferkräften und gelangen selbst zum hohen Ziele, für das wir bestimmt sind, nämlich zur „Ersiegung des Selbstes": Das heißt im letzten Sinne sieghafte, heroische Menschen werden.

Kapitel 7.

Der Abgrund der Gottheit und die große Heimkehr [17])

Alles ist der Gott. Sein Wesen und sein Schaffenswille breiten sich aus im unendlichen Raume. Er ist Urgrund und Abgrund der Welt. Die Urnatur ist die Weltform des Gottes. Das *brahman* und das Unentfaltete sind Wesensformen seines kosmischen Seins. Aber er ist über dies alles erhaben in seinem innersten Wesen. Er ist im Letzten der unbegreiflich Andere. Er wirkt in allen kosmischen Bereichen und doch ist er auch wieder in ewiger Ruhe außer und

über allem Sein und Werden. In allem wirkt er. Und doch: Wo Wirken und Welt anfangen und aufhören, da fängt er nicht an und ist nicht zu Ende. Was er in jenem undurchdringlichen Abgrund ist, erfaßt der Mensch nie in vollbewußter Klarheit. Nur in der Tiefe der menschlichen Seele selbst, die ja mit jenem göttlichen Abgrund wesenseins ist, erspürt der Mensch die Realität jenes ganz Anderen. In der eigenen unbedingten Selbstwirklichkeit, die letzten Endes auch nicht begreiflich, nur existentiell erfahrbar ist, wird er jenes ganz Anderen in schauervoller Ehrfurcht inne. So ist also der Gott im Sein und Geschehen, doch ist er auch jenseits davon. In dieser Paradoxie, diesem mit der Vernunft niemals vereinbaren Widerspruche ruht das tiefste und wirklichste Problem aller religiösen Erfahrung und allen religiösen Denkens. Doch wird immer wieder gesagt, daß erst der, der dieses Doppelsein des Gottes erfasse, ihn wesentlich *(tattvataḥ)* erkenne. Die Bhagavadgītā müht sich in vielen Wendungen, um klarzumachen, was hier eigentlich erfahren wird, ohne je, wie das in der Natur der Sache liegt, zu Aussagen zu kommen, die unser Verlangen nach Durchsicht befriedigen. VIII, 18 ff.:

> „Aus dem Unentfalteten gehen alle Entfaltungen hervor am Anfang eines Weltentages. Bricht dann die Weltennacht herein, gehen sie wieder unter in dem, das den Namen trägt ‚das Unentfaltete'."
> „Der Bereich des Seienden tritt ins Dasein. Doch nachdem er geworden, geht er wieder unter, wenn die Nacht anbricht. Kommt aber ein neuer Tag, so geht er, o Sohn der Pṛthā, wieder hervor ohne seinen Willen."
> „Jenseits dieses Unentfalteten aber ist ein Anderes, auch ein Unentfaltetes. Und dieses dauert ewig, hinaus über das erste Unentfaltete. Dies vergeht nicht, wenn alles Gewordene versinkt."
> „Es heißt das unvergänglich Unentfaltete. Dies nennen sie den ‚höchsten Gang'. Wer ihn gegangen, kehrt nie mehr zurück. Dies ist mein höchstes Urwesen *(dhāman parama)*."
> „Dies ist der *puruṣa*, der Höchste, o Sohn der Pṛthā. Ergriffen wird er durch eine Hingabe, die nichts anderes weiß und will. Er, in dem die Wesen ihr Ende haben und von dem dies ganze Weltall ausgebreitet ist."

Ein anderer Text, X, 12 ff., betont die innere Kundgebung dieses Gottabgrundes, der mit allen kosmischen Seinsformen doch wieder eins ist:

„Du bist das höchste *brahman*, die höchste Wesensform, das höchste Läuterungsmittel. Alle Wesen nennen dich den ewigen *puruṣa*, den Göttlichen, den Ungeborenen ... und auch du selbst tust dich mir also kund."

Die Offenbarung über dieses rechte Wesen wird in der Bhagavadgītā die „Königswissenschaft", das „Königsgeheimnis" genannt IX, 1 ff.: Der Erhabene sprach:

„Nun werde ich dir, der du frei bist von der grollenden Unlust, jene verborgenste Erkenntnis künden, die verbunden ist mit klarem Wissen. Wenn du sie begriffen hast, wirst du frei sein von dem Üblen."
„Dies ist die Königswissenschaft, das Königsgeheimnis. Jenes höchste Läuterungsmittel, das nur erlangt wird durch unmittelbare innere Erfahrung, das ordnungschaffende mit hoher Lust zu Übende, das Unvergängliche."
„Die Menschen, o Feindebedränger, die in diese Ordnung keinen Glauben setzen, müssen, da sie mich nicht erreichen, wieder zurück in den Wirbel des Todeskreislaufes."

Der Inhalt dieser höchsten Erkenntnis aber ist:

„Von mir in meiner Form als Unentfaltetes ist dieses ganze Weltall ausgebreitet. Darum besteht alles Gewordene in mir. Aber ich selbst bestehe nicht in ihm."
„Sieh, mein wundersames ‚Herr-Sein': Nicht in mir hat das Gewordene seinen Bestand. Mein Selbst, welches das Gewordene zum Dasein bringt, trägt das Gewordene und hat doch nicht im Gewordenen seinen Bestand."
„So wie im Äther immerdar der Wind ist, der überall hindurchdringt, der Große, so ist alles Gewordene in mir — so mußt du dies verstehen."

Die darauffolgenden Verse reden dann noch deutlich davon, daß der Gott als Schaffender dies in seiner Erscheinungsform als Urnatur tut, wobei er selbst in seiner abgründigen Andersheit von dem allem unberührt bleibt.

„Und diese Werke, o Schätzeerbeuter, binden mich nicht, der ich gleichsam ruhend drüber schwebe und doch drin bin ohne Hang" (vgl. oben S. 49).

Diese etwas dunklen, auch schwer übersetzbaren Verse haben den Sinn, darzutun, daß zwar alles Werden durch den Gott in

seiner Seins- und Schaffensgewalt sich abspielt, daß alles in ihm ruht im Sinne des Getragenwerdens von diesem letzten Urgrund, daß er deshalb in allen Wesen ist, daß dieses „in" aber nicht räumlich gedacht werden darf, so wie etwa zwei Dinge sich verhalten, die denselben räumlichen Bedingungen unterworfen sind. Vielmehr, so will gesagt sein, sind alle diese Ausdrücke nur ungenügende Hinweise auf ein Ineinander und ein Abhängigkeitsverhältnis, durch die aber nur von der einen Seite etwas ausgesagt wird, nämlich vom Gewordenen, während die andere Seite, der schaffende Gott in seiner letzten Realität, von allen diesen Aussagen unberührt bleibt, weil sie für sein Verhältnis zur Welt nicht genügen. Es ist ein existentielles und dynamisches Wesensverhältnis, für das uns schlechterdings die begriffliche Anschauung und die Ausdrücke fehlen. Der menschliche Begriffsbereich endet an dieser Grenze. Der unbedingt Andere, der absolut Transzendente, der zugleich immanent ist, kann nicht mehr in dem Raum des Begriffes und des Wortes gefaßt werden. Dieses Ganzanderssein gegenüber allem Gewordenen, das doch von jenem andern als seinem Grund getragen wird, soll mit dem Bilde vom Äther und dem Winde klar gemacht werden. *ākāśa* „Äther" ist der Raum schlechthin, die ewig dauernde Raum-Grundlage, die kosmische Möglichkeit der räumlichen Ausdehnung und Bewegung überhaupt. Der Wind, die Luft durchdringt diesen Raum nach allen Seiten. Er ist also im Äther. Und doch ist der Äther, der Raum schlechthin, nicht im Winde. Er „trägt" den Wind. Er schafft ihm Ausdehnungs- und Bewegungsraum und er ist doch noch ein anderes als er, seinem Wesen und seinem Bestand nach.

Mit diesen Versen schützt sich die Bhagavadgītā energisch gegen eine pantheistische Mißdeutung ihrer Lehre vom Wohnen und Wirken Gottes in der Welt. Denn diese Deutung würde ja dem Gotte gerade das nehmen, worum die Bhagavadgītā immer kämpft, nämlich die überweltliche Majestät, die Unbedingtheit, das Letzthinnige, das allein den Gott zum Gotte macht. Wo der Gott in die Welt einbezogen wird, um darin unterzugehen, hört wahre Religion auf. Dies ist die Veräußerlichung der Einwohnungslehre zum Pantheismus, der letzten Endes nichts anderes ist als eine einseitige Abstraktion von einem Leben, das der Nichtreligiöse nicht zu fassen vermag. Wo man aber den Gott

aus der Welt hinausschiebt in reine Transzendenz, vernichtet man den wahren Welt- und Lebensglauben. Dies ist letzten Endes der Irrtum aller Transzendenztheologien. Gegen beide Irrtümer richtet sich die Bhagavadgītā, indem sie mit Inbrunst um die Vereinigung von Immanenz und Transzendenz Gottes ringt. Dies ist etwas so unfaßbar Tiefes und Lebendiges, daß es uns nicht wundert, wenn die begriffliche Darstellung dieser Wahrheit versagt. Und dies allein *ist* die Wahrheit von Gott. Nur wer beides als zum Wesen des Gottes gehörig erkannt hat, hat ihn wesentlich erkannt. Dies ist die „königliche Erkenntnis", das „königliche Geheimnis", von dem die Bhagavadgītā in den vorausgehenden Versen redet.

Das letzte Ziel des Menschen, das über alles Wirken und Werden im Weltlaufe hinausgeht, ist *die Vereinigung mit jenem göttlichen Abgrund.* Dies ist sein „höchster Gang". Aber diese große Heimkehr kann erst geschehen, wenn der Mensch in vielen Existenzen Wandlung um Wandlung durchgemacht und seine Weltaufgabe erfüllt hat. Der indo-arische Mensch hat ja schon sehr früh in Äonen gedacht. Die beschränkte jeweilige irdische Existenz ist ihm nur ein kleines Stück einer gewaltigen Lebens- und Entwicklungsgeschichte des einzelnen Menschen. Sein Drängen nach „Weltessen", sein Streben, die ganze Tatkraft seiner Existenz auszuschöpfen, hat ihn befreit von der kleinen Genügsamkeit eines einzigen Lebens. Hunderte, Tausende, Zehntausende von Leben wollte er leben und hat er nach seiner Überzeugung gelebt. Durch alle Reiche hindurch ist er gewandert bis an den Punkt, wo er in die menschliche Geschichte eingefügt wurde, um hier wiederum in einer Reihe von Geburten Erkenntnis um Erkenntnis zu erringen, eine innere Gestaltwerdung um die andere zu erleben. Erst wenn er die ihm von dem Weltsein, von der Urnatur gesetzte Aufgabe ganz erfüllt hat, wird er aus dem gewaltigen Kreislauf der Geburten entlassen. Dann erst ist er reif für den „höchsten Gang", für die Rückkehr zum Lebensabgrund, zum ewigen Abgrund.

Machen wir uns noch einmal kurz die *doppelseitige Aufgabe* klar, *die dem Menschen im Weltlauf gestellt ist.* Zunächst hat er sich einmal einzufügen in den Gang der Welt und in das von der Urnatur gewirkte geschichtliche Geschehen mit *der* Funktion, die ihm von der Urnatur selbst durch seine Anlage gesetzt ist. Warum und wozu dieses Geschehen gewirkt wird, diese Frage zu beantworten, ist nicht seine Aufgabe, da sie alles mensch-

liche Erkennen übersteigt. Es genügt ihm, zu wissen, daß diese Welt und ihr Gang kein Zufall ist, dem er selbst hilflos anheimgefallen wäre, sondern das Werk der ewigen Mächte. Das Schaffen der Urmacht ist das Werk: „Was ist ‚das Werk'? Die Schöpfung, die der Ursprung ist der Entstehung, der Wesen und des Seins" (VIII, 3). Über ihren Zielwillen ist nichts zu ergründen. Aber er kann mit ihr so unmittelbar in der Tiefe seiner erwachten Seele in Gemeinschaft treten, daß er in festgegründetem Vertrauen, getragen zu sein, im Leben steht, um das „Rad des Geschehens" nach dem Geheiß jener Mächte weiterzutreiben. Er selbst hat ein Stück Weltgeschehen zu sein an dem Ort, wo ihn sein inneres Schicksal hingestellt hat.

Fügt er sich so ein in ihr Walten, so geht er den „höchsten Gang". Er entdeckt in sich jene ewige Realität, den *puruṣa*, das Selbst, das ihn im Wesen mit dem Selbst der Welt, mit ihrem Ursprung und ihrem Grunde verbindet. Er hat „sein Selbst ersiegt". Damit ist sein Ziel der Menschwerdung erreicht.

Nun ist er reif zur „großen Heimkehr" an den unerschütterlichen Ort. Jetzt kann er sich schließlich auch ganz aus dem Weltleben zurückziehen und sich der Versenkung hingeben, wo er *nirvāṇa* erlebt, das Hineinverwehen in das Ungeborene und Ungewordene, in den ewig gebärenden Schoß des Gewordenen. Ein solcher „Heimkehrender" ist in VI, 10 ff. beschrieben.

> „Der Yogin soll in der Einsamkeit weilend immerdar sein Selbst anjochen als Alleiniger, als einer, der die innere Welt gezügelt ohne Erwartungen, ganz frei vom Raffwillen."
> „An einem reinen Orte soll er sich einen festen Sitz bereiten, nicht in zu großer Höhe, noch auch zu nah der Niederung, mit Tuch, mit Fell und dann mit Kuśa-Gras bedeckt."
> „Dort soll er sich niederlassen und sein Denken von allem befreien bis auf eines. Er zügle seine innere Welt, die Sinne, seine Bewegungen, und übe Anjochung zur Läuterung seines Selbstes."
> „Aufrechthaltend Rumpf, Haupt und Hals, und unbeweglich, sei er fest, grad vor sich hinblickend, nicht hierhin und dorthin, auf seine Nasenspitze."
> „Beruhigten Selbstes, frei von Bangen, Keuschheit bewahrend, verweile er. Das Denken zügelnd, die innere Welt von mir erfüllt (der Gott redet), soll er sitzen, angejocht, mit nichts beschäftigt, als mit mir."

„Wenn so der Yogin denkgezügelt immerdar sein Selbst anjocht, erreicht er den Frieden, der die große Heimkehr ist, die ihren Grund in mir hat."

Was die Form des Seins sei in dieser Heimkehr, ist für den, der sich dem Gotte geeint, sein Werk gewirkt, seinen Kampf gekämpft hat, eine Frage ohne wesentliche Bedeutung [18]). Für die Bhagavadgītā wie für Buddha ist der Heimgegangene „ohne Maß". Worte und Bilder kehren um vor jenem Sein.

Mit der höchsten Kunde des Gedichtes über den Gott und über das endgültige Ziel ist die Aufgabe der Einweihung des Menschen in die tragenden Lebensgeheimnisse erfüllt. Er hat sich nun durch die Tat zu bewähren. Mit der „königlichen Erkenntnis" gewappnet, das letzte, hohe Ziel vor Augen, kehrt der Eingeweihte wieder in den Kampf und ins Leben zurück. Denn nicht um ihn von dieser Welt abzukehren, ist ihm dieses königliche Geheimnis geoffenbart, sondern um ihn anzuspornen, den Weg zu gehen, der zum letzten Ziele führt. Denn der Weg dorthin führt nicht vorbei an der Weltaufgabe des Menschen, sondern durch sie hindurch. Die Werdegesetze, die hier walten, sind unerbittlich. Doch sie werden dem, der sich ihnen fügt, zu treuen Helfern. So ergeht an Arjuna die strenge Forderung VIII, 7 ff.:

„Darum gedenke zu allen Zeiten an mich und k ä m p f e! Wenn du deinen inneren Sinn und dein Gemüt in mich einfügst, dann wirst du zu mir kommen ohne Zweifel."
„Wer an den uranfänglichen ‚Weisen' gedenkt, den Leiter, der feiner ist als selbst das Feinste, an den Erhalter des Alls, an Form unausdenkbar, sonnenglänzend, jenseits des Dunkels."
„Wer zur Zeit der Todesstunde mit unverrückbarem Sinnen in Hingabe und in der Kraft der inneren Jochung angejocht den Lebensodem in dem Raume zwischen den Brauen zur Ruhe bringt, geht ein zu jenem höchsten *puruṣa*, dem Göttlichen."

Jetzt ist Arjuna bereit, den großen Kampf zu kämpfen, der ihm verordnet ist. Die Bhagavadgītā schließt mit den Versen XVIII, 73:

„Vernichtet ist die Verwirrung, klar ist mein Geist durch deine Herablassung, o Unerschütterlicher. Fest bin ich, der Zweifel ist vertrieben. Ich werde tun nach deiner Weisung. Wo Kṛṣṇa steht, der Herr der Jochung, wo der Sohn der Pṛthā, der Bogenträger, da ist Heil und Sieg, Wirkungsmacht und feste Führung — dies weiß ich."

Anmerkungen

1) Vgl. dazu Heinrich Zimmer, „Altindisches Leben", Berlin 1879, 100 ff.

2) Ṛgveda X, 96; vgl. dazu auch Hans F. K. Günther, „Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens", München 1934.

3) Vgl. dazu das angeführte Werk, Stuttgart 1933, 158 ff. und v. Eickstedt, „Der Stammbaum von Rabindranath Tagore", Sonderdruck aus dem „Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie". Band 20, Heft 1, Lehmann, München 1927.

4) Wilhelm von Humboldt, „Über die Bhagavadgītā" in „Gesammelte Schriften". V. Bd. Berlin 1906. 156 ff.

5) Das Wort, das ich hier mit „gutem Blut" übersetze, heißt *varṇa*, eigentlich „die Farbe", d. h. die helle Farbe als Zeichen der Zugehörigkeit zu den arischen Völkern. Später wird es das Wort für „Kaste".

6) Vgl. M. Winternitz, „Geschichte der indischen Literatur", Leipzig 1908, I, 304.

7) Auf die einzelnen Schichten der Bhagavadgītā will ich hier nicht eingehen. Ich verweise auf die Einleitung zur Übersetzung der Bhagavadgītā von R. v. Garbe. Ich sehe zwar die Entwicklung der Bhagavadgītā etwas anders als Garbe, vor allem glaube ich, daß nicht alle Stellen, in denen *brahman* vorkommt, aus den alten Texten ausgeschieden werden dürfen. Aber das Problem ist in den Bemerkungen Garbes gut aufgerollt. Seine Lösung wird vielleicht nie ganz glücken. Nach meiner Auffassung bestand das ursprüngliche Gedicht aus dem kurzen Zwiegespräch in Kap. II, wie oben angeführt, und aus der Vision in Kap. XI, die wohl diesem Gespräch folgt.

8) Vgl. K. Geldner, „Vedismus und Brahmanismus", Tübingen 1928, 163.

9) Ich verweise hier auf mein Werk „Der Yoga als Heilweg", dessen I. Band 1932 in Stuttgart erschienen ist.

10) Vgl. S. 22.

11) Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel. Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muß, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann: so kann man die Causalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjects einen empirischen, im gleichen auch einen intellectuellen Begriff seiner Causalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung zusammen stattfinden. Eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne sich zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen,

die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Denn da diesen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transcendentaler Gegenstand zugrunde liegen muß, der sie als bloße Vorstellungen bestimmt, so hindert nicht, daß wir diesem transcendentalen Gegenstande außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Causalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird. Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir an einem Subjecte der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen und von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten und also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen intelligibelen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen.

Dieses handelnde Subject würde nun nach seinem intelligibelen Charakter unter keinen Zeitbedingungen stehen, denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm würde keine Handlung entstehen oder vergehen, mithin würde es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen unterworfen sein; daß alles, was geschieht in den Erscheinungen (des vorigen Zustandes) seine Ursache antreffe. Mit einem Worte, die Causalität desselben, so fern sie intellectuell ist, stände gar nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt nothwendig machen. Dieser intelligibele Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als so fern es erscheint; aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden müssen, so wie wir überhaupt einen transcendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zum Grunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen.

Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subject als Erscheinung allen Gesetzen der Bestimmung nach der Causalverbindung unterworfen sein, und es wäre so fern nichts, als ein Theil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, so wie jede andere Erscheinung aus der Natur unausbleiblich abflößen. So wie äußere Erscheinungen in dasselbe einflößen, wie sein empirischer Charakter, d. i. das Gesetz seiner Causalität, durch Erfahrung erkannt wäre, müßten sich alle seine Handlungen nach Naturgesetzen erklären lassen, und alle Requisite zu einer vollkommenen und nothwendigen Bestimmung derselben müßten in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden.

Nach dem intelligibelen Charakter desselben aber (ob wir zwar davon nichts als bloß den allgemeinen Begriff desselben haben können) würde dasselbe Subject dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen; und da in ihm, sofern es Noumenon ist, nichts geschieht, keine Veränderung welche dynamische Zeitbestimmung erheischt, mithin keine Verknüpfung mit Erscheinungen als Ursachen angetroffen wird, so würde dieses thätige Wesen so fern in seinen Handlungen von aller Naturnothwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein. Man würde von ihm ganz richtig sagen, daß es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfange, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt; und dieses würde gültig sein, ohne daß die Wirkungen in der Sinnenwelt darum von selbst anfangen dürfen, weil sie in derselben jederzeit durch empirische Bedingungen in der vorigen Zeit, aber doch nur vermittelst des empirischen Charakters (der bloß die Erscheinung des intelligibelen ist) vorher bestimmt und nur als eine Fortsetzung der Reihe der Naturursachen möglich sind. So würde denn Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligibelen oder sensibelen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden. (Kants Schriften Band III, Berlin 1911, 366 ff.)

12) Vgl. E. G. Kolbenheyer, „Der Lebensstand der geistig Schaffenden und das neue Deutschland", München 1934.

13) Vgl. dazu III, 33; II, 7; XVII, 2; XVIII, 41 ff.; V, 14 und VIII, 3.

14) Vgl. S. 35 oben.

15) Der Vers XVIII, 47 (vgl. dazu III, 35) wird meistens übersetzt: „Besser ist die mangelhafte Erfüllung der eigenen Pflicht, als die rechte Ausübung der Pflicht eines andern." So z. B. Garbe und ähnlich die andern. Die Übersetzer folgen dabei den indischen Kommentaren. Ich halte diese Übersetzung für falsch und zwar aus diesen Gründen. Erstens wäre es höchst auffallend, wenn die Bhagavadgītā, die doch allen Nachdruck darauf legt, daß die Pflichterfüllung geschehen muß auf Grund eines strengen inneren Muß und die von dieser Pflichterfüllung alles abhängen läßt, einer mangelhaften Pflichterfüllung, gleichviel, welche Begründung dafür vorgebracht wäre, das Wort reden würde. Zweitens aber spricht der Zusammenhang des Verses gegen eine solche Auffassung. Die Schwierigkeit hängt an dem Wort *viguṇa* und *svanuṣṭhita*. *viguṇa* kann freilich auch „mangelhaft, unvollkommen, schlecht, tugendlos" heißen, aber nicht nur. Das Wort bedeutet auch „widrig, mit einem widrigen Schicksal behaftet, Widriges mit sich führend, bewirkend" usw. *svanuṣṭhita* kann nicht nur „gut erfüllt, recht ausgeübt" usw. heißen, sondern auch „gut zu erfüllen", „leicht erfüllt". Da in III, 35 die zweite Hälfte des Verses davon redet, daß der Tod bei der Erfüllung der eigenen Pflicht besser sei und daß die fremde Pflicht Sorge, Unsicherheit oder Furcht mit sich bringe, so scheint mir die Übersetzung für *viguṇa* zwingend gegeben. Das Wort kann hier nichts anderes bedeuten als eben dies „mit einem

widrigen Schicksal behaftet". Es ist die Situation des Arjuna, der eben durch die Erfüllung seiner Pflicht gezwungen wird, nicht nur sein eigenes Leben zu riskieren, sondern auch schuldig zu werden am Blut seiner Gesippen. Dieser Charakter der ihm auferlegten Pflicht ist gut mit *viguṇa* wiedergegeben. Daß dies der Sinn von *viguṇa* ist, zeigt auch der Zusammenhang von XVIII, 47. Denn dort wird in Vers 48 die Bezeichnung *sadoṣa* gebraucht für das von Arjuna verlangte Werk. Das heißt eben mit Unheil, mit Bösem, mit Schuld behaftet. Bei meiner Übersetzung fügt sich der Vers durchaus organisch in den Gesamtzusammenhang der Bhagavadgītā-Gedanken ein.

16) Vgl. oben S. 44.

17) Vgl. M. Sircar, „Mysticism in Bhagavat Gita", London 1929; P. M. Modi, „Akṣara, A forgotten Chapter in the History of Indian Philosophy", Baroda 1932, 17 ff.

18) Am besten hat wohl diese Frage der große Erwachte, Buddha, beantwortet:

„Gleich wie der Weg des Funkens, der vom Eisenhammer herausgeschlagen wird, nicht erkannt wird, wenn er glühend langsam verlöscht, so ist auch nicht begreiflich zu machen der Weg der völlig Erlösten, die über die Begierdeflut hinübergelangt sind zum unerschütterlichen Ort, dem Seligen." Udāna, VIII, 10. Vgl. K. Seidenstücker, Pāli-Buddhismus in Übersetzungen, München-Neubiberg 1923, 128.

Verzeichnis der übersetzten Stellen

